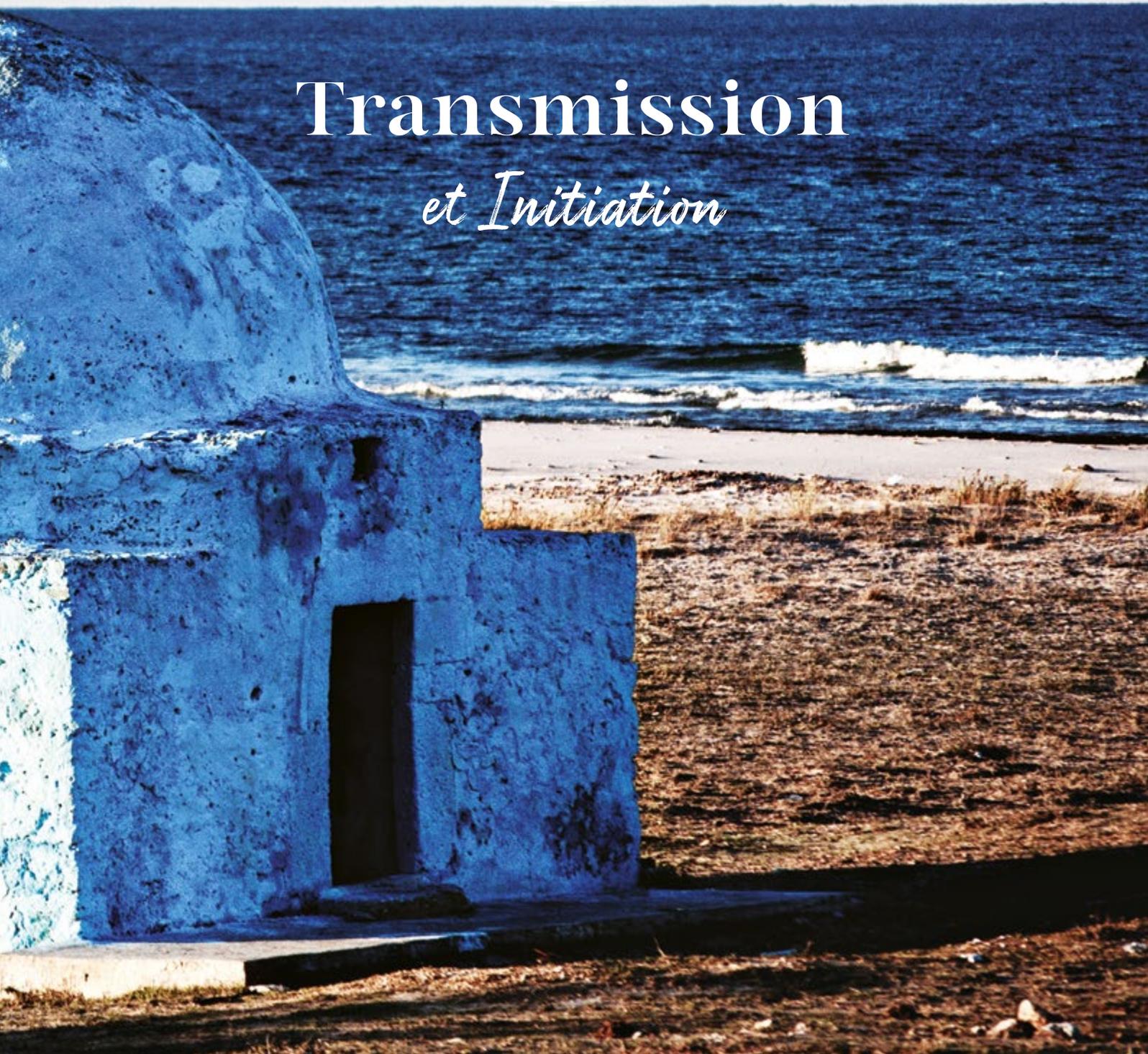




Transmission *et Initiation*





Qubba de Sidi Ameur – Sahline, Tunisie.
Crédit Photo : Nidhal Ben Cheikh

S O M M A I R E

P.3 **Édito**
Par Néfissa Geoffroy

Dossier Transmission et initiation

P.8 **Nourrir puis sevrer : la fonction de cheikh, du Prophète à nos jours**
Par Éric Geoffroy

P.11 **L'émergence de la fonction de maître spirituel dans le soufisme**
Par Jean-Jacques Thibon

P.15 **La corde solide naît d'un soupir**
Par Nahid Shahbazi

P.19 **Réflexions sur la recherche du maître**
Par Jean-Philippe Rondelaud

P.23 **Le compagnonnage spirituel**
Par Khaled Maaroub

P.26 **Le cheikh comme "dispositif" d'éducation spirituelle**
Par Grégory Vandamme

P.31 **Nuria Garcia Masip, calligraphie islamique et initiation**
Par Clara Murner



Patrimoine

P.37 Quand "l'Homme parfait" est une femme

Par Nelly Amri

Portrait

P.45 Seyyed Hossein Nasr, un intellectuel dans le siècle

Par Daoud Riffi

Témoignages

P.50 Vivre et laisser vivre

Par Linda

Photographies : Nidhal Ben Cheikh

Calligraphies : Nuria Garcia Masip

Poèmes : Amina Gril

Directeur de la rédaction : Éric Geoffroy

Rédactrice en chef : Néfissa Geoffroy

Directrice artistique : Amel Boutouchent

ASSOCIATION CONSCIENCE SOUFIE

14 avenue de l'opéra, 75001 PARIS

<https://consciencessoufie.com>

consciencessoufiefrance@gmail.com

info@consciencessoufie.com

Édito

*Il est bon chaque jour, de franchir une étape,
Ainsi de l'eau vive qui jamais ne stagne.
Hier s'est enfui, et son histoire aussi,
Il est bon d'en conter une nouvelle aujourd'hui.
(Rumi)*

Dieu nous dicte Son temps, et nous nous y soumettons. Ce troisième numéro de la revue Conscience Soufie fleurit ainsi au printemps, contrevenant à sa modeste "habitude" d'une sortie automnale. Un retard dû aux aléas de la vie ; il est heureux que nous jouissions d'une liberté totale de publication. Point de contrainte, suivons l'Instant !

Le dossier *Transmission et initiation* aborde par petites touches un thème central dans le soufisme, et souvent controversé, de la fonction du cheikh, du guide, du maître spirituel. Si le Maître des maîtres est Dieu, Sa lumière se diffracte en multiples rayons. Nos auteurs, s'appuyant sur le verbe coranique et le hadith, et se ressourçant auprès des sages soufis, examinent avec justesse, et de manière parfois étonnante, cette question délicate. Il fallait oser traiter le sujet.

Ainsi, Éric Geoffroy donne un aperçu sur la fonction de maître spirituel à travers l'histoire du soufisme, et évoque quelques perspectives pour notre époque, tandis que Jean-Jacques Thibon nous éclaire sur l'émergence de cette fonction et ses modalités premières. Nahid Shahbazi explique sa portée initiatique à travers l'enseignement imagé de Rumi, et Grégory Vandamme expose avec finesse toutes les facettes de cette fonction. D'autres réflexions encore : celles de Jean-Philippe Rondelaud, concernant la recherche du maître, en nous et autour de nous, ou le compagnonnage spirituel à la lumière de l'enseignement prophétique, avec Khaled Maaroub.

D'initiation, il est question également avec Nuria Garcia Masip, qui s'est soumise durant des années à l'enseignement exigeant des maîtres calligraphes : Clara Murner en recueille le témoignage émouvant. Conscience Soufie en profite pour annoncer un prochain événement calligraphique avec Nuria, le dernier week-end de mai, à Paris. Une

première ! Mais aussi une avant-première : se préparer en beauté au stage intensif d'arabe sur objectif spirituel qui se tiendra fin juillet-début août 2020 en Alsace.

Et puis, des cadeaux : les portraits de deux figures soufies hors du commun, l'une médiévale, l'autre contemporaine, que nous offrent Nelly Amri et Daoud Riffi. Tout d'abord celui de la grande sainte de Tunis, 'Â'isha al-Mannûbiyya (m. 1267) – dont le tombeau fut détruit en octobre 2012 par les islamistes, mais reconstruit depuis – une figure spirituelle féminine haute en couleur et dépeinte avec brio. Ensuite, celui de Seyyed Hossein Nasr, « un intellectuel dans le siècle », à la destinée exceptionnelle. Enfin, une histoire d'amour : celle de Linda, qui, entre candeur et lucidité, nous retrace son chemin de vérité.

Pour finir, saluons le talent du photographe tunisien Nidhal Ben Cheikh dont les images animent, d'un article à l'autre,

toute la revue : des paysages entre éternité et fugacité, des coupes modestes, mais célestes. Et celui d'Amina Gril, dont les poèmes d'une éloquence subtile illustrent à merveille la thématique de la revue.

Conscience Soufie renouvelle ses remerciements chaleureux à tous les acteurs de cette revue, auteurs, relecteurs, graphiste, photographe et poétesse, tous bénévoles, ainsi que notre mécène qui offre une impression papier de si « claire » facture.

Belle lecture !

Néfissa Geoffroy



Photographies

Les photos de Nidhal Ben Cheikh qui illustrent ce numéro sont tirées de la série *Huwa*, recueil dont Éric Geoffroy a rédigé la préface.

Nidhal Ben Cheikh est consultant économiste de profession et artiste photographe. Il est né en 1974 dans la ville d'Akouda au Sahel Tunisien au sein d'une famille qui baigne dans les arts plastiques, les musiques sacrées et la spiritualité. Il a organisé sa première exposition personnelle de photographies intitulée « Connais-toi toi-même » en avril 2019 à l'espace d'art Mille feuilles à la Marsa (Tunis).

Email : nidhal.bencheikh@gmail.com

Qubba dans la montagne
du village berbère de Sened – Gafsa, Tunisie.
Crédit Photo : Nidhal Ben Cheikh

Dossier
Transmission
et Initiation



Nourrir puis sevrer La fonction de cheikh, du Prophète à nos jours

Par Éric Geoffroy

Si le Coran égrène des versets sur la nécessité d'avoir un guide spirituel¹, le Prophète a cette parole rarement citée : « Le cheikh a le même rang parmi les siens que le prophète dans sa communauté² ». Le terme *cheikh* signifie notamment ici « chef », « ancien », mais il suppose d'autres sens plus subtils. Les cheikhs assument donc la direction spirituelle qu'exerçaient les prophètes dans leur communauté. C'est pourquoi, dans la tradition initiatique de l'islam, ils ne sont que les substituts du Prophète et, au-delà, de Dieu, le Maître des maîtres. De ce fait, lorsque l'aspirant fait acte d'allégeance en plaçant sa main droite sous celle du cheikh, il la place sous celle du Prophète et, en réalité, sous celle de Dieu : « Ceux qui passent un pacte avec toi [Muhammad] le font avec Dieu : la main de Dieu est sur leurs mains³ ».

Tout spirituel musulman ne peut espérer guide plus accompli que le Prophète, qui affirmait : « C'est mon Seigneur qui m'a éduqué, et Il a parfait mon éducation ». Dans le soufisme, la relation de maître à disciple repose ainsi sur un terme, celui de *suhba*, le « compagnonnage » qu'a entretenu le Prophète avec certains compagnons. Le cheikh shâdhilî Ahmad al-Zarrûq (m. 1493) montre dans le détail comment le Prophète a exercé cette fonction de guidance personnalisée avec son entourage⁴. Mais il relève aussi que la teneur sémantique du terme *suhba* était très souple, et n'appartenait en rien durant les premiers siècles à la terminologie soufie⁵. Elle pouvait s'échelonner, comme le remarque Jean-Jacques Thibon⁶, d'une simple amitié spirituelle jusqu'à une relation initiatique exigeante.

En fait, la pratique de la direction spirituelle s'est imposée avant sa dénomination, et ce n'est qu'entre les dixième et onzième siècles que la fonction de maître spirituel, de guide (*shaykh*, *murshid*) a été formulée et explicitée⁷. Le cheikh marocain 'Abd al-'Azîz

1 . Par exemple Coran 6 : 90 ; 9 : 120 ; 16 : 43 ; 25 : 59 ; 31 : 15.

2 . *Hadîth* rapporté par Tirmidhî, validé notamment par Suyûtî.

3 . Coran 48 : 10 de la sourate al-Fath, « l'Ouverture » ou « la Victoire ». Ce verset relate le « pacte de l'agrément » (*bay'at al-ridwân*) qui fut contracté par les Compagnons avec le Prophète à Hdaybiyya. Il est généralement récité par le cheikh ou son représentant lorsqu'il rattache quelqu'un, ainsi que le verset 48 : 18.

4 . Cf. son texte '*Uddat al-murîd al-sâdiq*, dans Idrîs 'Azûzî, *Al-shaykh Ahmad Zarrûq – arâ'uhu al-islâhiyya*, Maroc, 1998, p. 273-275.

5 . *Ibid.*, p. 272.

6 . Cf. son article « L'émergence de la fonction de maître spirituel dans le soufisme », *Revue Conscience Soufie* n°3.

7 . *Ibid.*

al-Dabbâgh (m. 1720) fournit un élément d'explication : durant les premiers siècles de l'islam, la fonction de maître éducateur ne s'imposait pas car les musulmans étaient encore immergés dans la présence prophétique. Par la suite, ce sacerdoce est devenu nécessaire⁸. Durant ces premiers siècles, nous sommes dans un monde pré-confrérique, un monde très fluide où les aspirants côtoient plusieurs guides, hommes ou femmes. Le passage du *shaykh al-ta'lim*, « le maître qui dispense un savoir » au *shaykh al-tarbiya*, « le maître qui éduque et initie » s'est effectué dans le Khurâsân (nord-est de l'Iran actuel) et plus précisément à Nichapour⁹. Cette transition est formulée par le shâdhilî Ibn 'Abbâd (m. 1390), mais Ahmad al-Zar-rûq, shâdhilî un peu plus tardif, distingue quant à lui une troisième catégorie, celle du *shaykh al-tarqiya*, le « cheikh qui élève vers Dieu ». Il enracine cette relation initiatique, la plus aboutie, dans le modèle muhammadien. Il cite à cet effet la parole d'un compagnon : « Nous avons à peine fini d'enterrer le Prophète que nous sentions déjà une déficience dans notre cœur¹⁰ ».

Avant le XI^e siècle, on avait déjà des enseignements impromptus sur la nécessité du guide spirituel, tel cet adage attribué à Bistâmî : « Qui n'a pas de guide a Satan pour guide ». Mais désormais les choses se précisent. Et si des disciples d'Ibn 'Arabî ont vu dans la seule lecture de ses œuvres un support de réalisation suffisant, le *Shaykh al-Akbar* revient à plusieurs reprises sur le caractère impératif, pour le commun des aspirants, de prendre maître. Certains cheikhs ont des formules abruptes, tel Bahâ' al-Dîn Naqshband (m. 1389) : « Le rattachement à tel ou tel maître ne sert à rien » ; « il faut chercher seul et en soi-même » ; mais ces paroles ne doivent pas tromper, car elles ne visaient qu'à ébranler le conformisme qui sévissait dans le soufisme de son époque¹¹.

Les familles spirituelles, fondées sur l'enseignement et le charisme d'un saint, se mettent en place dans la deuxième moitié du XII^e siècle ; elles deviennent des « voies initiatiques particulières » (*tarîqa*). Les rituels d'affiliation se précisent, et les chaînes initiatiques (*silsila*), qui relient les disciples au Prophète, fournissent un ancrage personnel, ainsi qu'une légitimité dans les sociétés musulmanes. Le symbolisme de la chaîne n'est pas vain, puisqu'on nous dit que les personnes affiliées doivent sentir physiquement

la chaîne bouger¹². Se distinguent aussi les voies d'initiation plénière, pleinement « volontaires » (*irâda*), de celles qui dispensent une simple bénédiction (*tabarruk*) dans des cercles plus vagues. Se concrétise également le phénomène de la multiple affiliation – ce qu'on oublie généralement de nos jours : on peut être rattaché à de nombreux lignages initiatiques (le chiffre 36 revient souvent...), qui sont autant d'opportunités de se rattacher à l'influx spirituel du Prophète, mais il est clair qu'on ne peut avoir qu'un seul maître éducateur à la fois.

Tous ces développements historiques ne sauraient faire oublier cette parole d'Ibn 'Arabî : « C'est par Dieu qu'on connaît les "hommes de Dieu" (*al-rijâl*) et non par eux qu'on connaît Dieu¹³ ».

Gardons également à l'esprit les éléments suivants :

- « Seul le mandat du ciel est absolument impératif : d'où la possibilité de saints sans maîtres terrestres et donc sans généalogie¹⁴ ».
- Au-delà des lignages initiatiques particuliers qui ont éclos au cours des siècles, le cheminement spirituel en soufisme s'effectue du début à la fin au sein de la Voie muhammadienne (*al-tarîqa al-muhammadiyya*). Cette réalité, par ailleurs, n'empêche pas les initiés qui sont en contact direct avec le Prophète de prendre, par convenance spirituelle, un maître terrestre. Toutefois, et concrètement, si une personne en quête de rattachement fréquente tel ou tel groupe soufi, elle doit quitter cette assemblée si la présence du Prophète n'est pas évoquée ou ressentie.
- Le but de la relation de maître à disciple est que le premier opère le « sevrage spirituel » (*fitâm*) du second. Le guide a en effet un rôle *maternel* souligné très souvent dans la littérature soufie. Sa fonction en témoigne, puisqu'il est appelé *shaykh al-tarbiya*, le terme *tarbiya* signifiant « nourrir un enfant ». Le cheikh nourrit le disciple de son lait comme le fait la mère avec son nourrisson¹⁵.

12 . Sha'rânî, *Al-anwâr al-qudsiyya*, Le Caire, 1962, I, p.40.

13 . *Futûhât makkîyya*, II, 366. Cette parole est mentionnée à plusieurs reprises par les auteurs du dossier *Transmission et Initiation*, Revue *Conscience Soufie* n°3.

14 . Michel Chodkiewicz, « Notes complémentaires sur les rites d'initiation dans les *tuuruq* », revue *Ayn al-hayât*, n°5, 1999, p. 62.

15 . Michel Chodkiewicz, « Les maîtres spirituels en islam », revue *Connaissance des Religions* n° 53-54, janvier-juin 1998, p. 39-40.

8 . Ibn al-Mubârak, *Kitâb al-Ibrîz*, Damas, 1984, I, 52.

9 . Cf. Fritz Meier, *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, Brill, Leiden, 1999 ; J.J. Thibon, *op. cit.*

10 . *'Uddat al-murîd al-sâdiq*, p. 272, 401.

11 . Kharaqânî, *Paroles d'un soufi*, Le Seuil, 1998, p. 65.



Qubba de Sidi Moujahid à Menzel Horr – Cap Bon, Tunisie.
Crédit Photo : Nidhal Ben Cheikh

– Seul le cheikh, en principe, sait quand advient le moment du sevrage pour son disciple. Parfois il ne se réalise qu'après avoir côtoyé plusieurs maîtres dans le temps, comme ce fut le cas pour Sha'rânî¹⁶. En tout état de cause, que le disciple soit parvenu à une certaine réalisation spirituelle ou pas n'y change rien : il doit "accoucher", et il le fera en fonction de son potentiel intérieur, de ses « prédispositions », selon les termes d'Ibn 'Arabî. Le guide spirituel est le miroir de « l'être accompli » (*al-in-sân al-kamil*) qui sommeille dans le disciple ; en aucun cas, il ne peut faire le travail à la place du disciple.

La fin des maîtres spirituels ?

Ces précisions s'imposent avec d'autant plus d'acuité que se profilent des changements profonds dans la relation initiatique en soufisme : les maîtres spirituels sont-ils en train de disparaître ? D'évidence, il faut se méfier des illusions de perspective. A toute époque, en effet, on a annoncé que le cheminement sur la voie soufie était désormais clos, et que les vrais maîtres étaient rares, voire absents. On mettait également en garde contre un attachement trop humain aux cheikhs, ce qui aboutit souvent à des drames après leur disparition physique. Le seul et vrai maître n'est autre que Dieu.

Les choses semblent pourtant se préciser actuellement, et plusieurs configurations se présentent. Depuis une quarantaine d'années beaucoup de cheikhs n'ont pas désigné de successeur avant de quitter ce monde – ce qui était exceptionnel par le passé. D'autres fois, la succession, purement héréditaire, relève davantage de l'administration de biens que de la direction spirituelle. Parfois, il y a bien un maître « vivant » au sein des grandes confréries internationales, mais le disciple n'a pas de contact avec lui : le compagnonnage traditionnel (*suhba*), issu du modèle prophétique,

16 . *Latâ'if al-minan*, Le Caire, 1935, I, p. 51.

n'existe quasiment plus. Certes, l'initiation soufie se joue du conditionnement spatio-temporel, et il se trouve des cheikhs pour initier par internet, mais...

Cette éventualité de la « fin des maîtres » est en lien étroit avec la « fin de l'ésotérisme » augurée par certains. Jusqu'à présent, seuls les "initiés" étaient censés avoir accès à la réalisation spirituelle, tandis que l'immense majorité des humains était prisonnière de ses illusions égotiques. Nous entrerions maintenant dans une ère de désoccultation, de révélations, où le « Réel voilé », selon l'expression du physicien Bernard d'Espagnat, se dévoilerait de façon accélérée. La transmission initiatique traditionnelle se fait/se faisait dans le cadre d'une relation privée, étroite, "verticale". Désormais, la gnose se déploierait en mode "horizontal", comme un souffle en expansion. L'Esprit serait accessible à un grand nombre d'humains, s'ils en viennent à oser, à assumer, une telle réception. La réalisation spirituelle, en effet, fait peur, et c'est ce qui permet à ce bas monde de persister dans son illusion.

Ceux qui accepteraient cette responsabilité constitueraient autant de relais dans le monde. Il se dit que, dès lors, il n'y aurait plus quelques grands phares mais beaucoup de petites lumières. S'agit-il de la « démocratie spirituelle » dont parlait le penseur et poète indien Muhammad Iqbal (m. 1938) ? Tout porte à croire que la femme jouerait un rôle privilégié dans ce processus, car elle est beaucoup moins enferrée que l'homme dans la carapace du mental, et immédiatement réceptive aux changements majeurs qui sont en cours. Le Dalai-Lama actuel n'a-t-il pas annoncé que son successeur pourrait être une femme ? Il a aussi prévenu en 2015 qu'il ne désignera peut-être pas de successeur : « A chacun d'être son propre lama ».

Les contrefaçons initiatiques sont et seront inévitables lors de cette ouverture, mais l'humanité actuelle devra selon toute vraisemblance en passer par là si elle veut se régénérer, ou préparer l'avènement éventuel d'une nouvelle humanité. Plus modestement, il y a eu un soufisme avant les confréries, et il peut y en avoir un après, sous des modalités que nous pouvons déjà pressentir.

Éric Geoffroy enseigne l'islamologie à l'Université de Strasbourg et dans d'autres centres. Spécialiste du soufisme, ses travaux sont traduits en plusieurs langues. Il travaille aussi sur les enjeux de la spiritualité dans le monde contemporain (la mondialisation, l'écologie...). Son dernier ouvrage est paru chez Albin Michel sous le titre « Allah au féminin – Le Féminin et la femme dans la tradition soufie ».

L'émergence de la fonction de maître spirituel dans le soufisme

Par Jean-Jacques Thibon

Dans toutes les traditions religieuses ou philosophiques qui ont recours à cette fonction, la figure du maître spirituel n'est ni univoque ni intangible. Elle est le fruit d'un processus historique qui, à un moment donné, détermine des caractéristiques qui sont susceptibles d'évoluer, au moins sur le plan formel, si ce n'est sur le fond. Le soufisme ne fait pas exception, lui qui fut une réalité avant d'avoir un nom, selon Qushayrî (m. 1072)¹. De la même manière, la maîtrise spirituelle a existé avant d'être nommée ou clairement identifiée comme telle, et ce n'est que vers les 10^e et 11^e siècles qu'elle fut conceptualisée et exposée dans un corpus doctrinal explicitant ses modalités et sa finalité.

Les références scripturaires

Dans l'islam, l'un des premiers termes qui sert à exprimer un lien entre un maître qui enseigne et le disciple qu'il instruit est formé sur la racine *sahiba* (ou *sâhaba*) qui signifie « être le compagnon de » ou « accompagner quelqu'un » et ses formes dérivées, comme *sâhib*, le compagnon. Le passage coranique relatant l'éphémère rencontre entre Moïse et al-Khidr, personnage énigmatique traversant les âges et doté d'une science qu'il tient directement de Dieu, fait usage de cette racine. Mis à l'épreuve par al-Khidr, Moïse reconnaît son incapacité à respecter les conditions qu'il lui a imposées pour bénéficier de son compagnonnage, à savoir se montrer patient et ne pas l'interroger sur ses actes. Al-Khidr lui laisse une dernière chance, et lui propose : « Si désormais je t'interroge sur quoi que ce soit, ne me garde plus comme compagnon (*fa-lâ tusâhib-nî*) » (Cor. 18, 76). Cet épisode coranique qui suscita une abondante littérature exégétique représente pour les soufis le modèle archétypique de la relation de maître à disciple.

Une autre occurrence intéressante pour notre sujet est la partie du verset suivant : « Dieu l'assista quand, banni par les dénégateurs, et alors qu'ils se trouvaient à seulement deux dans la grotte, il dit à son compagnon (*sâhib*) : – Ne sois pas triste ! Dieu est avec nous » (Cor. 9, 40). Ce verset fait référence à l'Hégire, la fuite du Prophète de La Mecque à Médine. Quant à celui que le Coran désigne comme 'son compagnon',

1 . Il est l'auteur de la *Risâla*, ce manuel qui expose de manière systématique le lexique soufi technique.

la tradition exégétique l'identifie à Abû Bakr, le premier calife. Ce dernier incarne le modèle parfait du compagnon qui est aussi et surtout un disciple ayant fait don de sa personne et de ses biens pour suivre celui dans lequel il avait une foi absolue. Aussi, dès le 10^e siècle, les soufis le reconnurent comme le premier pôle spirituel (*qutb*) de l'islam, conjoignant en sa personne le pouvoir temporel et l'autorité spirituelle. De plus, collectivement, tous ceux qui virent le Prophète et crurent en lui sont désignés comment étant les Compagnons (*sahâba*), terme formé encore sur la même racine. La relation du Prophète, non pas avec tous ses contemporains, mais avec ceux qui furent les plus proches, servit également de référence et de modèle aux soufis dans l'instauration de la relation de maître à disciple.

Le compagnonnage spirituel (*suhba*)

Si la notion de compagnonnage spirituel (*suhba*) a bien un fondement scripturaire, il est difficile de savoir exactement le sens à donner à celui-ci pour les premiers siècles de l'islam. A partir du monumental ouvrage d'Abû Nu'aym al-Isfahânî (m. 1038), la *Hilyat al-awliyâ'*, essentiel pour appréhender la richesse des expériences spirituelles des quatre premiers siècles de l'islam, Denis Gril a interrogé la signification de cette *suhba* pour l'une des figures tutélaires du soufisme, Ibrâhîm b. Adham (m. 777-8), que les soufis placent parmi les tout premiers maîtres de la première génération des soufis². Car la manière dont nous devons comprendre ce verbe employé dans les premiers textes du soufisme ne va pas de soi. Signifie-t-il 'être le compagnon d'un tel', ce qui pourrait suggérer une relation d'égalité, ou bien plus nettement 'être le disciple de', ce qui sous-entend un lien de subordination ? Toutefois, pour les maîtres du 4^e siècle, Denis Gril constate que : « 'accompagner' (*sahiba*) un tel signifie assez clairement se faire son disciple³ ». Ce constat est fait à partir d'un autre ouvrage, lui aussi essentiel pour la connaissance de cette période, qui recense par générations les autorités premières du soufisme, les *Tabaqât al-sûfiyya* d'Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî (m. 1021). Dans cet ouvrage, l'auteur a réuni un ensemble de cent cinq maîtres dont l'exemple et l'enseignement fondent la science du soufisme. C'est le plus souvent en usant de cette racine *sahiba* que Sulamî décrit les relations que le maître mentionné dans les biographies entretint avec ceux

qui l'ont formé spirituellement et auprès desquels il est parvenu à la maîtrise spirituelle. Ce n'est cependant pas la seule modalité permettant de tirer un profit spirituel d'un maître et d'acquiescer une autorité. L'auteur en relève d'autres comme le fait de le rencontrer, l'accompagner en voyage, l'interroger ou tout simplement le voir.

Transmission et lignages spirituels

On l'a compris, la nature même de la relation induite par ce verbe est assez floue et a probablement évolué, y compris dans les limites temporelles dans lesquelles l'ouvrage d'al-Sulamî s'inscrit, c'est-à-dire du 8^e au 10^e siècles. À l'époque de sa rédaction, cette relation paraît assez peu formalisée, que ce soit dans la durée ou en fonction des obligations qui en découlent pour le disciple. Chaque maître a ses exigences. Celles de Abû Hafis (m. autour de 880), grand maître de Nishapur et l'un des représentants des *Malâmatiyya*, la voie des Hommes du blâme, qui s'est développée au Khurâsân au cours du 9^e siècle, sont strictes. Il chasse définitivement un disciple qui critiquait devant lui ce bas monde et ceux qui y sont attachés, lui reprochant d'avoir dévoilé ce que sa voie lui imposait de cacher. De manière générale, un disciple reste rarement attaché à un seul maître. Au contraire, les liens de maîtres à disciples sont le plus souvent multiples et ne semblent pas limités par des contraintes liées à des règles de convenances (*âdâb*) ou des usages particuliers. La *suhba* avec un maître représente souvent une étape dans un cheminement spirituel. Ainsi Abû 'Uthmân al-Hîrî (m. 910), grand maître de Nishapur, eut trois maîtres, chacun lui enseignant une station spirituelle, d'après Hujwirî.⁴ De ce point de vue, le cas le plus emblématique des *Tabaqât al-sûfiyya* est celui de 'Alî al-Sayrafî (m. 969-70) pour lequel l'auteur énumère un total de dix-sept maîtres dans beaucoup de lieux différents. Cependant, nous pouvons déduire de la présentation des notices que ce compagnonnage avec un ou plusieurs maîtres paraît être le premier garant de l'autorité du futur maître, ce qui lui permet à son tour de prendre en charge des disciples en tant que maître, après avoir bénéficié, par cette *suhba*, de l'exemple et de l'enseignement de celui avec qui il l'a pratiquée.

Dans le texte d'al-Sulamî la question de la transmission de la maîtrise spirituelle est une autre préoccupation de l'auteur. Par exemple, il est dit de Shaqîq al-Balkhî (m. 810) : « Il fut le maître (*ustâdh*) de Hâtim al-Asamm et le compagnon/

2 . D. Gril, « Compagnons ou disciples ? La *suhba* et ses exigences : l'exemple d'Ibrâhîm b. Adham d'après la *Hilyat al-awliyâ'* » in G. Gobillot §J.-J. Thibon, *Les Maîtres soufis et leurs disciples*, Beyrouth, Presses de l'Ifpo, 2012, p. 35-53.

3 . *Ibid*, p. 39.

4 . Voir Dj. Mortazavi, *Hujwirî, Somme spirituelle*, Paris, 1988, p. 165.



Qubba de Sidi Moujahid à Menzel Horr – Cap Bon, Tunisie. Crédit Photo : Nidhal Ben Cheikh

disciple d'Ibrâhîm b. Adham et de lui il prit la voie (*akhadha 'anhu l-tarîqa*)⁵». Ici, et dans d'autres exemples que l'on peut aisément tirer de l'ouvrage, se dessine plus nettement une filiation, prémices des lignages spirituels, les *silsila*-s qui apparaissent de manière plus précise, à partir du *Kashf al-Mahjûb* de Hujwîrî qui recense dix confréries orthodoxes, chacune étant rattachée à son fondateur⁶.

Émergence de la figure du maître

C'est autour des 10^e et 11^e siècles que le soufisme, après la phase initiale du siècle précédent, connaît des transformations importantes. À l'Occident du monde musulman, Ibn 'Abbâd de Ronda datait du 11^e siècle le passage du *shaykh al-ta'lim*, du maître qui dispense un savoir au *shaykh al-tarbiya*, le maître qui éduque et initie⁷. Le changement,

qui s'est sans doute opéré progressivement, réside dans la formulation de cette relation qui, détaillée et codifiée, devient en elle-même modalité privilégiée de la progression spirituelle. Elle n'est pas nouvelle mais fonctionnait auparavant de façon plus informelle dans le cadre souple de la *suhba*, compagnonnage spirituel qui continue de lier le disciple au maître et restera même plus tardivement pour Ibn 'Arabî l'élément fondamental de la relation initiatique. Mais elle est maintenant codifiée et doctrinalement justifiée et exposée. Le maître ne dispense pas seulement un savoir, il est devenu une présence transformante.

C'est en effet à cette époque (celle qui va de Sulamî à Qushayrî ou Hujwîrî), qu'en moins d'un siècle, l'argumentation s'affine pour expliquer et justifier la nécessité impérieuse d'un maître et poser les premières règles régissant la relation de maître à disciple. Elles reposent d'après Sulamî sur le Coran, la sunna et le modèle de la communauté primitive autour du Prophète. Le compagnonnage spirituel perpétue les liens entre le Prophète et les Compagnons. Les règles des bons usages (*âdâb*) véhiculées par les maîtres sont celles du Prophète et le respect que lui doivent les

5 . Voir J.-J. Thibon, *Les générations des soufis*, Leiden/Boston, 2019, p. 74.

6 . Voir Dj. Mortazavi, *Hujwîrî, Somme spirituelle*, p. 292-3.

7 . Voir P. Nwyia, *Ibn 'Abbâd de Ronda, Lettres de direction spirituelle*, Beyrouth, 1986, p. 130-2.



Vue sur le sanctuaire (*maqâm*) de Sidi Abû-l-Hassan al-Châdhilî à Tunis. Crédit Photo : Nidhal Ben Cheikh

disciples découle de la vénération que les Compagnons lui portaient et que le Coran leur avait imposée. Les maîtres et leurs disciples reproduisent et perpétuent le modèle idéal incarné par la jeune communauté musulmane autour de Muhammad, source de méditation inépuisable.

Les premiers ascètes, voués à l'amour exclusif de Dieu, n'avaient nul besoin de recourir à une quelconque médiation. Ainsi Ja'far al-Sâdiq (m. 765) n'admet aucun intermédiaire ni la moindre diversion quand il affirme : « La voie spirituelle (*tarîq*) va du cœur à Dieu, en se détournant de tout ce qui est autre que Lui⁸ ». Avec l'émergence de la figure du maître s'affirme également la référence constante au Prophète comme seul et unique modèle qui envahit l'espace de la vie spirituelle. Comme le Prophète, le maître inspire la vénération, et, signes d'une confiance absolue dans la nature de sa fonction, une obéissance sans réserve et une adhésion totale à tout ce qui émane de sa personne. Ce sont les conditions à remplir pour que s'opère l'alchimie de la *mujâlasa* (la fréquentation d'un maître dans son intimité, en partie synonyme de la *suhba*), cette action imperceptible par laquelle le maître transforme les défauts du disciple en qualités, et le fait s'élever vers la perfection humaine qui lui permettra d'approcher la présence divine.

Vivre dans la proximité immédiate d'un maître est assurément l'un des moyens les plus efficaces pour acquérir une éducation spirituelle permettant de progresser dans la Voie. À travers les siècles, les maîtres se sont montrés unanimes sur ce point, les manuels de soufisme en attestent. Cependant le

compagnonnage n'est pas le seul moyen d'accéder à la voie des soufis. Certaines pratiques ou une orientation spirituelle particulière constituaient pour les premiers soufis une voie en soi. Junayd (m. 911), le grand maître de Bagdad, parlait ainsi de 'la voie des œuvres' et Ibrâhim al-Khawwâs (m. 903-4) suivait 'la voie de l'abandon confiant à Dieu'⁹. Plus tardivement apparurent des maîtres qui s'affranchirent, au moins en partie, de la tutelle d'un maître représentant d'une confrérie. Ainsi, 'Abd al-'Azîz al-Dabbâgh (m. 1719), considéré comme un saint « illettré », fut initié directement par al-Khidr et Ahmad Tijânî (m. 1815) par le Prophète en personne.

Dans le monde moderne, se pose pour les aspirants au soufisme cette question : peut-on se passer de la *suhba* d'un maître, devenue de plus en plus difficile à pratiquer, et surtout par quoi la remplacer ? S'il n'est pas aisé de répondre à cette question, l'histoire du soufisme nous invite à penser qu'il n'y a pas une seule réponse possible et que chacun peut en trouver une correspondant à sa situation, à ses exigences et au degré de son aspiration.

Jean-Jacques Thibon est professeur à l'Inalco (Paris) où il enseigne l'islamologie. Il est spécialiste du soufisme à l'époque médiévale et a publié de nombreux articles sur les débuts du soufisme et des traductions dont Les générations des soufis de Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî (m. 1021), Brill, 2019.

8 . Voir B. Orfali et N. Saab, *Sufism, Black and White. A critical Edition of Kitâb al-Bayâd wa-l-Sawâd by Abû l-Ḥasan al-Sirjânî (d. ca. 470/1077)*, Leyde-Boston, 2012, p. 222.

9 . *Op. cit.* p. 222.

La Corde solide naît d'un soupir

Par Nahid Shahbazi

*J'ai poussé un soupir ardent qui s'est élevé vers le ciel,
Et il est devenu corde tendue depuis le fond du puits où je suis.
(Rumi)*

L'être humain a été créé par Dieu à Son image¹ afin qu'il Le représente. Ainsi, l'homme est le microcosme de l'entière création divine. Mais, en s'attachant aux biens de ce monde, et en se laissant guider par ses illusions et ses passions, l'humain s'égaré. En suivant son orgueil et son désir de puissance, il se livre à la tyrannie, l'injustice et la jalousie. Alors même que Dieu l'a doté de la connaissance nécessaire et suffisante pour être à la hauteur de sa noble destinée.

Dieu qui est au-dessus de tout besoin, a désiré Se contempler et Se faire connaître. Il a alors créé l'univers. Les images et les formes créées ne proviennent que d'un seul rayon de Son Visage, qui se reflète dans la Coupe qu'est la terre, et dans laquelle Il se mire. De la plus noble de Ses créatures, c'est-à-dire l'humain, Dieu attend qu'il s'efforce de Lui « ressembler » en dépassant le contingent et en se revêtant des plus beaux attributs divins. Il lui demande d'avoir le *niâz*², ce sentiment d'indigence et de dépendance à Son égard. Seul le cœur ardent de Son serviteur et son désir d'union avec Lui peuvent le contenter.

1 . Hadith : *Khalaqa Adam 'alâ sūratihī*.

2 . *Niâz* mot persan signifiant le sentiment de besoin.



Mosquée du village côtier de Chott Maria – Akouda, Sahel tunisien. Crédit Photo : Nidhal Ben Cheikh

*« Pendant toute la nuit, je fais la ronde autour du temple de mon cœur,
Pour ne rien y laisser entrer d'autre que Sa pensée »³*

Ainsi, afin de retourner à notre état antérieur et mériter de Lui « ressembler », nous devons avant tout chercher la Vérité. Où ? En nous-mêmes, sans aucun doute ! On ne peut la chercher qu'au tréfonds de soi.

Certes, si notre raison nous pousse à ne croire qu'à ce que nous sommes capables de voir, il nous incombe d'aiguiser notre perception du monde. Toutes les traditions spirituelles s'accordent avec cette sagesse zen, qui dit :

3 . Voir aussi : *Hâfez de Chiraz, le Divân*, introduction, traduction du persan et commentaires par Charles-Henri de Fouchécour, Éditions Verdier, Paris, 2006 / *Ghazal* 319, page 821, vers 8.

« Si vous ne trouvez pas la Vérité là où vous êtes, où pensez-vous pouvoir la trouver ? La voie de la transformation ne se trouve dans aucune des quatre directions qui vous entourent, vous devez la rechercher au plus profond de vous, là exactement où vous vous situez ».

Afin d'accéder à l'au-delà de nos cinq sens, forçons un peu la gaine qui bride l'ensemble de nos perceptions, une nouvelle fenêtre s'ouvrira à nous. Nous verrons alors se dévoiler au grand jour des réalités intangibles.

*« Sache que l'apparence disparaîtra et que le monde du sens restera à jamais,
Jusqu'à quand te laisseras-tu ravir par l'image de l'aiguïère,*

*Passe-toi de son image, recherche l'eau.
Tu as vu la forme, et tu as oublié le sens et
la vérité des choses.
Quand tu vois la coquille, recherche la perle, si tu
es sage ! »⁴*

Au lieu de voir la cruche (le corps), il faut voir l'eau à l'intérieur. Au lieu de regarder le corps, il faut discerner le cœur.

Cette eau limpide à la recherche de laquelle Rumi nous envoie, est celle dans laquelle l'homme s'est miré et par laquelle il a pris connaissance de lui-même : il s'agit donc ici de la fonction miroir de l'eau. Or, si nous ne pouvons voir notre visage sans l'aide du miroir, comment pourrions-nous voir notre cœur sans sa réflexion dans un être pur, un être-miroir capable de le refléter ?

Mais un cœur qui ne trouve pas où se mirer, manquera de lumière et ne tardera pas à prendre conscience des ténèbres qui l'entourent. Ce n'est que par la grâce d'une forte aspiration qu'il parviendra à sortir du gouffre de l'ignorance. Comme le dit la prière chrétienne :

*De profundis clamavi ad te Domine (Des
profondeurs je crie vers Toi, Seigneur !)*

Mawlana Jalaleddin Rumi dit :

*J'ai poussé un soupir ardent qui s'est élevé vers
le ciel,
et il est devenu corde⁵ tendue depuis le fond du
puits où je suis.*

4 . Rumi, *Mathnawi*, Cahier 2, vers 1020 à 1023 : <http://www.masnavi.net>

[J'ai pris la liberté de retraduire les vers du *Mathnawi* à partir de l'original en persan, cherchant à mettre en lumière leur sens mystique, tout en me laissant inspirer par la traduction utile et louable existante. Voir : *MATHNAWI La Quête de l'Absolu*, de Djalâl-od-Dîn Rûmî, trad. Eva de Vitray Meyerovitch et Dj. Mortazavi, Éd. Du Rocher 2014, 1705 pages, p. 361

5 . Dans le Coran, le croyant est invité à saisir fermement la Corde solide de Dieu (*Habl Allah*) ou à s'accrocher à l'Anse résistante (*al-'Urwa al-wuthqa*). L'une ou l'autre de ces métaphores se rapporte au lien que le croyant garde avec vigilance pour ne pas tomber dans le puits de son *nafs* et pour arriver à la Lumière. Cf. Coran 31 : 22 (*Celui qui soumet sa face à Dieu et qui fait le bien saisit l'Anse la plus solide*) et Coran 3 : 103 (*Tenez-vous fermement à la Corde de Dieu...*). Les poètes mystiques dont Rumi et Hafez recommandent aux disciples de ne jamais lâcher le bout de la Corde qui les relie à l'Être-Aimé.

*J'ai saisi la corde de mes mains fermes et je suis
sorti,
Allègre, le teint rose et les joues remplies.
J'étais au fond d'un puits, vil et sans force,
Le monde entier désormais ne peut me contenir⁶.*

Certes, la Loi de la création qui a voulu que les hommes soient califes, représentants de Dieu sur terre, ne leur permet pas de se résigner à rester prisonniers au fond du puits de leur ego (*nafs*). Alors, nul besoin de nous lamenter, ni de perdre espoir, puisque nous savons bien que toute expérience nous forge. Pouvons-nous ce soupire ardent qui dissipe les ténèbres ! Nous ne valons tout de même pas moins qu'un grain de blé : sa volonté de sortir du noir le fait germer, puis de ce germe pousse une tige qui, telle une corde, le fait naître à la lumière.

Rumi nous enseigne par cette parabole :

*« Le grain de blé a été semé, recouvert d'une
épaisse couche de terre et abandonné à lui-même.*

*Et pourtant il pousse et sort de terre, se
raffermit, s'épaissit, se dresse sur sa tige et donne
des épis dorés.*

*Puis, encore, il a été pilonné, broyé et réduit
en poudre sous les passages de la pesante meule.*

*Et pourtant cela l'a rendu plus précieux : la
farine pétrie a donné du pain qui renforce l'homme
qui le mange.*

*Puis il a été mâché, mastiqué et trituré par les
dents. Et a fini par devenir esprit, raison et
compréhension féconde.⁷ »*

Et si le germe délicat avait peur et disait : « Comment pourrais-je sortir de cette sombre terre où aucune lumière ne m'éclaire ? Je suis si tendre que la moindre pression me briserait et compromettrait pour toujours ma croissance. Une croûte me retient captif et je ne peux la percer. Pour sortir de cette prison, il me faudrait une force formidable. Mais alors, je serais aplati, étranglé, avant même d'avoir fait la moitié du chemin... ! ».

6 . Rumi, *Mathnawi*, Cahier 5, vers 2311 : <http://www.masnavi.net>

7 . Rumi, *Mathnawi*, Cahier 1, vers 3165 à 3167 : <http://www.masnavi.net>

La réalité semble se réduire au monde physique et à ce que transmettent les cinq sens. Or, malgré leur importance, ces sens physiques ne déterminent pas les limites de ce que l'homme est capable de ressentir. Il a la puissance de s'opposer à toute force malveillante qui voudrait le gouverner et le contrôler. C'est ici que le rattachement à une chaîne initiatique prend toute son importance. Les maîtres⁸ spirituels authentiques ont vécu l'expérience du vrai bonheur, et c'est en cela même que réside l'universalité de leur message.

Rumi, Hafez et d'autres grands poètes mystiques considèrent le recours à un maître spirituel comme indispensable à tout cheminant. Tous insistent sur les dangers de la voie spirituelle et sur la nécessité de suivre un guide. Cette recommandation jalonne leurs œuvres, tout comme celle de tenir la corde, celle-là même qui relie le disciple à son maître, et par laquelle le maître est relié au Créateur, sans discontinuité.

S'étant libéré de son ego (*nafs*), le maître peut consacrer sa vie à la spiritualité, et ses facultés physiques et psychiques se développent avec harmonie. Il accède ainsi à un état de sérénité parfaite alliée à un courage inébranlable. En atteignant sa plénitude, il est capable de façonner son destin et de transmettre sa connaissance à son disciple : dès lors, il devient le miroir dans lequel le disciple se reflète et découvre ses traits intérieurs.

Le miroir est l'objet métaphorique par excellence chez les grands mystiques persans tels Mawlana Jalaleddin Rumi, Saadi, Hafez, pour dévoiler la Vérité. En se faisant miroir, le Yaar (l'être aimé), le guide spirituel pur et limpide, rend possible le dépassement de la perception ordinaire afin de discerner les réalités. Ainsi, il permet au disciple de découvrir en son cœur l'éternelle présence de Dieu.⁹

De la sorte, le maître ne dirige son élève que par le seul effet de miroir qu'il exerce sur lui. Le miroir, par nature, ne fait état que de ce qui entre dans son champ de réflexion ; le disciple, en se plaçant devant son miroir-maître, perçoit quelle est sa réelle fonction en ce monde. Puis, sous la direction du maître spirituel, fin connaisseur des arcanes de la Voie, et au rythme des épreuves et des exercices, le

disciple prend la main sur son ego (*nafs*). Et d'autres horizons s'ouvrent à ses cinq sens. Ainsi, le chemin lui est tracé. Il accède à la connaissance de lui-même et des lois universelles, et vit en harmonie avec celles-ci. Bientôt, il devient maître de lui-même et n'a dès lors nul besoin de quelque instrument pour s'orienter dans le monde. Il devient l'artisan de son propre destin. Tout cela, s'il reste toujours face à son guide, car s'il s'en écartait, le maître-miroir ne reflèterait plus son image.

Par le pouvoir libérateur de l'obédience, l'homme apprend à méditer dans la sérénité sur la raison de sa présence sur terre. En se penchant sur lui-même et en mesurant l'importance du moment présent, il combat l'inconscience. Par cette introspection, il peut parvenir à se transformer et à transformer le monde autour de lui.

La terre, qui nous a tous vus naître, tourne autour d'elle-même et tourne en même temps autour du soleil. Nous-mêmes en faisons tout autant car, à l'instar de la terre, nous observons deux mouvements : nous imprimons à la fois une rotation en nous-mêmes et une révolution autour du maître, qui nous apprend à être maître de nous-mêmes.

L'homme maître de soi, s'incline devant le maître, comme le maître s'incline devant son supérieur, et ainsi de suite jusqu'à arriver aux prophètes de Dieu. Par cette inclination fervente, se produit la transmutation des êtres qui réalisent leur vraie nature.

Nahid Shahbazi, *spirituelle iranienne, chercheuse et femme de lettres francophone et francophile, spécialiste de la poésie mystique persane. Ses auteurs de prédilection sont Rumi et Hafez.*

Pour toute question concernant cet article, vous pouvez contacter l'auteure à l'adresse suivante : Matiniere@gmail.com

8 . Dans cet écrit nous entendons par maître ou guide, celui, visible ou invisible, qui relie le disciple directement à Dieu et non à lui-même. Les faux guides sont légion, et se fier à eux mène à la perte.

9 . Je me permets de renvoyer à ce sujet à mon article : « Seuls, ceux qui savent entendre l'Appel de leur Supérieur et Lui répondre, peuvent L'entourer », publié dans *Le Plurilinguisme au Moyen Âge orient-occident*, éditrices : Claire Kappler, Suzanne Thiolier – Méjean, l'Harmattan, 2009, pp. 301 à 318.

Réflexions sur la recherche du maître

Par Jean-Philippe Rondelaud

Toute personne soucieuse d'entreprendre un cheminement spirituel dans la voie du soufisme se verra confrontée, tôt ou tard, à la question du rattachement à un maître. En effet, que ce soit dans le cadre de l'Islam ou dans celui des grandes traditions spirituelles, l'assistance d'un guide expérimenté – investi à cette fin, ayant lui-même parcouru le chemin menant à la Vérité, et donc conscient des pièges que le cheminant peut rencontrer – a été perçue, la plupart du temps, comme indispensable, et ce indépendamment des réponses différentes apportées à cette question, selon qu'elle a été posée en contexte sunnite ou chiite.

Une fois admis la nécessité d'un maître, à quels signes se reconnaît-il ? Quelles sont les qualités exigées pour prétendre à la fonction de maîtrise ? Existe-t-il plusieurs sortes de maîtres ? À l'inverse, à quels signes reconnaît-on un disciple ? Que lui est-il demandé afin de mener sa quête avec profit ? Ces questions n'ont rien perdu de leur actualité. Bien au contraire, elles s'imposent avec une grande acuité à notre époque, dont les mutations continues et profondes ont eu pour effet de bouleverser la manière de comprendre la voie spirituelle et de la pratiquer.

Parmi ces mutations, deux d'entre elles ont un rapport direct et étroit avec notre sujet. La première mutation concerne la valeur donnée à la liberté et l'autonomie de la personne. L'évolution lente des mentalités depuis la Renaissance nous a progressivement détachés d'un contexte où la valeur de l'existence humaine n'avait de sens que par rapport à un ensemble plus vaste dans lequel elle s'inscrivait. À présent, au terme d'un long processus d'autonomisation, nous nous percevons comme des êtres indépendants, libérés de toute contrainte, capables d'imaginer et de réaliser nos projets de vie. Il s'agit là d'un processus d'autant plus puissant qu'il est en grande partie inconscient, et alimenté par une "ambiance" subtile, qui valorise à l'excès l'épanouissement de l'ego.

Il est évident qu'une telle situation rend problématique l'acceptation d'une autorité et d'une volonté extérieures à soi-même, qui est pourtant au fondement même de toute relation entre un maître et son disciple, voire au fondement de toute religion. Pour mémoire, rappelons notamment que le mot *islam*, dans son sens premier, signifie « soumission », sous-entendu « à la volonté divine ». Dans le cadre d'un

certain soufisme, il est dit que le disciple doit se sentir vis-à-vis de son maître comme « le mort dans les mains du laveur des morts », c'est-à-dire qu'il doit se départir de sa tendance naturelle à faire comme s'il était seul « maître à bord », pour progressivement prendre conscience que son existence est intégralement prise en charge par la Volonté divine. Ajoutons que, loin de requérir une attitude passive, cette disposition d'esprit suppose au contraire une attention et une concentration aiguës, afin de permettre l'éveil à la Présence et à la Réalité divine.

Dès lors, comment concilier à la fois le souci d'authenticité, l'impératif de chercher « sa voie » et suivre « son chemin », et les exigences d'un engagement dans une voie caractérisée par l'abandon de toute volonté propre ? Il y a là une apparente contradiction, ou paradoxe, qu'il ne faut pas chercher à dissimuler ou aplanir. Bien au contraire, il serait utile d'approfondir cette question en prenant soin de mettre chaque chose à sa place, et en évitant de commettre toutes sortes de confusions propres à la mentalité moderne.

Pour ce faire, il s'agit de distinguer soigneusement les pseudo spiritualités dont le but ne vise que le seul épanouissement de l'ego, et les spiritualités traditionnelles, qui, elles, visent à dépasser l'état humain, et, ultimement, à délivrer l'être de toute limitation. Ce n'est qu'une fois ce travail de clarification préalable effectué, qu'il sera alors possible de dégager ce qui peut être positif dans le souci d'authenticité, voire d'autonomie. Il s'agira alors de comprendre que ces objectifs ne sont pas forcément incompatibles avec ceux poursuivis sur la voie initiatique traditionnelle, car, de façon paradoxale, c'est l'inverse qui se vérifie. De fait, c'est l'apprentissage de la soumission volontaire qui libère et rend réellement autonome, comme il rend possible la vraie originalité. Celle-ci, en réalité, consiste simplement à se conformer à sa nature profonde, et à retrouver ainsi son origine foncière. La tradition islamique désigne cette réalité par le terme de *Fitra*, c'est-à-dire l'état primordial dans lequel l'être reconnaît spontanément son Seigneur, une reconnaissance qui n'est au fond que l'expression de son identité profonde et essentielle. Pour dire les choses autrement, le souci "d'être unique", doit se traduire par l'"unification" de l'être et non sa "dispersion" dans une quête vaine et futile pour se différencier de ses semblables.

Le deuxième point porte sur les bouleversements des structures traditionnelles elles-mêmes. À écouter les experts en la matière, le modèle du confrérisme serait manifeste-

ment à bout de souffle. Quant aux cadres traditionnels par lesquels les influences spirituelles étaient jusqu'à présent diffusées, ils seraient en voie de disparition ou d'occultation, laissant la porte ouverte aux charlatans et faux maîtres de toutes sortes.

Cet état de fait a un impact direct sur les modalités par lesquelles un maître peut exercer sa fonction de guidance. L'éloignement géographique, les particularités psychologiques des disciples, l'état général du milieu, peuvent enlever beaucoup de leur pertinence à des modalités anciennes, ce qui a pour conséquence d'obliger les maîtres authentiques à redéfinir et adapter leurs modalités d'intervention au nouveau contexte.

Quoi qu'il en soit de l'importance de ce qui précède, il est un point capital qu'il faut se garder d'oublier. Si la quête d'un maître est une préoccupation tout à fait légitime, elle ne doit pas aller toutefois jusqu'à occulter l'objectif final de toute réalisation spirituelle, qui reste le Réel (*al-Haqq*). En effet, toute démarche spirituelle ne se comprend et ne se justifie que par le But final, à savoir l'accès à la Réalité totale et unifiante, ainsi que le délaissement de l'illusion séparative. C'est ce que le disciple doit viser, et ce n'est que dans cette perspective que la recherche d'un maître revêt une signification pertinente.

Pour illustrer ces propos, je voudrais porter à la connaissance des lecteurs les données d'un débat qui s'est tenu dans le monde islamique, et plus précisément en Maghreb andalou, dans la deuxième moitié du xiv^{ème} siècle (viii^{ème} siècle de l'Hégire)¹.

À Grenade, une dispute s'était déclarée entre aspirants sur le fait de savoir s'il était obligatoire de recourir à un maître humain pour s'engager sur la voie, ou si l'on pouvait se contenter de la consultation de livres. Cette controverse, outre qu'elle nécessiterait pour être parfaitement comprise que l'on se penchât sur le contexte dans laquelle elle prit naissance, est intéressante pour notre propos. En effet, elle révèle que, loin d'être monolithique, la conception que l'on pouvait avoir, y compris à l'intérieur même du monde des soufis, du rôle et des caractéristiques d'un maître était

1 . Ce débat a fait l'objet d'une présentation par R. Pérez, dans l'introduction à la traduction qu'il a faite d'un traité d'Ibn Khaldun, le *Shifâ' al-sâ'il li tahdhîb al-masâ'il*, Actes Sud Babel sous le titre « la Voie et la Loi ».



Vol de flamants roses au-dessus de la lagune de Tazerka – Cap Bon, Tunisie.
Crédit Photo : Nidhal Ben Cheikh

extrêmement nuancée, et recouvrait en fait plusieurs ordres de réalité. C'est ainsi qu'il était admis que si l'assistance d'un maître n'était pas requise au début de la voie, où l'aspirant se livrait prioritairement à des œuvres pies, elle le devenait dès lors qu'il abordait le monde des états (*ahwâl*) et des stations (*maqâmât*) qui jalonnent l'itinéraire vers Dieu.

La question fut posée à un savant réputé, Abu Ishâq al-Shâtibî. Ce dernier, mort en 790/1388 à Grenade, fut un juriconsulte célèbre relevant du rite (*madhab*) malékite. Bien que n'étant pas lui-même soufi, il défendit l'authenticité de cette voie. Il fut notamment connu pour ses travaux sur les finalités de la Loi islamique (*maqâsid al-sharî'a*). Avant de répondre à la question posée, il consulta plusieurs autres savants, dont le cheikh Ibn 'Abbâd al-Rundî, qui lui fit connaître son avis. C'est le contenu de sa réponse qui nous retiendra ici. Mais avant cela, il n'est pas inutile de préciser que ce cheikh est un représentant majeur d'une spiritualité équilibrée, de type *shadhilite*, conjoignant les aspects extérieurs et intérieurs de l'islam.

En effet, Ibn 'Abbâd al-Rundî (m.793/1390) est à l'origine de la diffusion de la Voie (*tarîqa*) Shâdhiliyya au Maroc. Commentateur des fameuses Sagesses (*Hikam*) d'Ibn 'Atâ' Allâh, troisième maître de cette *tarîqa*, il eut une grande influence, tant dans le monde du soufisme que dans celui des savants (*'ulamâ'*) de Fès, au point d'avoir été nommé

prédicateur et imam à la Qarawîyîn². Il était donc particulièrement qualifié pour émettre un avis autorisé sur la question.

Celui-ci tient en trois points principaux. Après avoir rappelé que, selon le point de vue le plus répandu et communément admis, l'assistance d'un maître est indispensable, Ibn 'Abbâd va distinguer, parmi les cheikhs, celui qu'il appelle le « maître d'enseignement et d'éducation » (*shaykh ta'lîm wa tarbiya*) de celui qu'il nomme « le maître d'enseignement sans éducation » (*shaykh ta'lîm bilâ tarbiya*). Cette distinction correspond à deux psychologies différentes. La première caractérise les esprits rudes et lourds, qu'il convient, dans la mesure du possible, de corriger à l'aide d'une éducation appropriée. Quant à la seconde, elle qualifie les esprits plus subtils, capables de progresser seulement à l'aide d'indications (qu'elles soient orales ou silencieuses d'ailleurs, à l'aspirant de faire montre d'intuition et de finesse !) distillées par le « maître enseignant », voire trouvées dans des livres. A ce stade, il est intéressant de relever que, selon notre cheikh, seul ce second type de maître était connu des anciens, alors que le premier ne serait apparu que récemment, ce qui conforte l'idée d'une évolution dans la conception même que l'on se faisait du rôle d'un maître.

2 . Grande Mosquée-Université de de Fès.



Qubba de la sainte Lalla Hadhriyya au village côtier Hergla – Sahel Tunisien. Crédit Photo : Nidhal Ben Cheikh

Puis, Ibn 'Abbâd prend le prétexte de la raréfaction (déjà !) des « maîtres éducateurs » véritables pour poser la question de savoir quelle doit être l'attitude du disciple désireux de s'engager. Il pointe que ce dernier doit nourrir l'intention de commencer le cheminement en adoptant l'attitude intérieure qui convienne à son état, c'est à dire faire preuve de sincérité et se montrer conscient de son indigence. Il doit être convaincu qu'à l'origine de son aspiration, il n'y a rien d'autre qu'une élection divine préalable, et qu'à l'impuissance du serviteur répond la générosité de son Seigneur, qui ne manquera pas de disposer sur son chemin tout moyen qu'Il estimera approprié en vue de le mener à Lui.

En bref, le conseil donné par Ibn 'Abbâd consiste en ce que l'aspirant se mette en marche sans tarder, ne comptant que sur Dieu, et ne s'appuyant que sur Lui. Qu'il comprenne que ce n'est pas le cheikh qui lui fera trouver Dieu, mais que c'est Dieu qui lui fera trouver le cheikh, ou tout autre moyen qu'Il aura choisi pour lui. Cette indication revêt une importance capitale dans la mesure où elle rétablit l'ordre normal des choses, cet ordre qui n'est découvert qu'après avoir parcouru la Voie : la réalité de notre état n'est qu'impuissance et indigence, et c'est de manière illusoire et fautive que nous pouvons nous attribuer une quelconque initiative dans notre désir d'accomplissement spirituel.

Je voudrais également, dans le même ordre d'idée, citer Ibn 'Arabi³, qui écrit ceci à propos de la vénération des maîtres

3 . *Futûhât Makkîyya*, ch. 181, traduit par Michel Vâlsan dans les *Études traditionnelles* n°s 372-373

spirituels : « Le disciple ne saurait chercher que la Vérité : quand il voit apparaître, où que ce soit, ce qu'il cherche, il le reconnaît et le prend ; ceci s'explique par le fait que les Hommes spirituels (*al-Rijâl*) sont connus au moyen de la Vérité (*al-Haqq*), et ce n'est pas la Vérité qui est connue au moyen des Hommes spirituels ». On ne saurait mieux dire.

En résumé, nous constatons que si l'assistance d'un maître humain est généralement tenue pour indispensable, celle-ci peut revêtir plusieurs aspects, qui peuvent, ou pas, se trouver réunis dans la même personne. Un maître peut, par exemple, remplir une fonction d'enseignement seul, ou accompagner celle-ci d'une fonction d'éducation. Par ailleurs, il est notoirement connu qu'il peut exercer sa fonction selon des modalités diverses, voire apparemment contradictoires, en fonction de la personne à laquelle il s'adresse et de ses besoins du moment. En tout état de cause, il n'y a pas à préjuger de ce que doit être un maître avant de partir à sa recherche.

D'autre part, nous avons vu que, nonobstant la constatation de la raréfaction des maîtres éducateurs véritables, il était enjoint au disciple de faire montre de sincérité et de pureté d'intention dans sa démarche, en ne recherchant que Dieu seul, et en ayant conscience de son impuissance. Ce faisant, il se met en conformité avec la nature réelle des choses, selon laquelle, il n'y a, en définitive, de *murîd* (voulant, aspirant), qui n'ait été au préalable *murâd* (voulu, désiré).

Il y a là, sans nul doute, des leçons valables en tout lieu et en tout temps...

Le compagnonnage spirituel

Par Khaled Maaroub

Si le christianisme est centré sur le Christ et non sur le Nouveau Testament, en islam, c'est le Coran qui est le « Verbe incréé de Dieu » et non le Prophète. C'est ainsi que, par analogie, le rôle du Prophète Muhammad peut être assimilé à celui de Marie : par le même intermédiaire qu'est l'archange Gabriel, la « Vierge » Marie (*al-'adhrâ'*) a donné naissance à Jésus « Verbe de Dieu », et Muhammad « l'illettré » (*al-ummî*) a mis au monde le Coran « Livre de Dieu ».

Or, étant fondé sur l'unicité de Dieu et le monothéisme absolu, l'islam a insisté sur l'aspect humain du Prophète – « *Dis : Je ne suis qu'un homme comme vous. Il m'a été révélé que votre Dieu est un Dieu unique¹* » – mais sans pour autant nier sa nature spirituelle et sa dimension ésotérique désignée par l'expression *nûr muhammadî*² (lumière mohammadienne) que de nombreux versets et hadiths révèlent ouvertement :

« *Une lumière vous est venue de la part de Dieu ainsi qu'un Livre explicite³.* »

« ...[Le Prophète] *appelle à Dieu par Sa permission et il est un flambeau éclairant⁴.* »

« *J'étais Prophète alors qu'Adam était entre l'esprit et le corps⁵.* »

« *Je ne suis pas comme vous : Je passe ma nuit auprès de mon Seigneur, Il me nourrit et m'abreuve⁶.* »

Rappelons dans ce sens, que le mot arabe *rasûl* que tout musulman prononce dans l'attestation de foi (*al-shahâda*⁷) ne signifie pas uniquement « prophète » ou « messenger », mais aussi et surtout « envoyé » au même titre que la Révélation elle-même. La nature du Prophète est donc mi-céleste, mi-terrestre. Il n'est pas uniquement un « messenger », il est aussi le « Message ».

1. Coran 41 : 6.

2. Principe métaphysique essentiel pour la connaissance de la nature du Prophète. Il a été intégré dans la doctrine de la « Réalité Muhammadienne » formulée par Ibn 'Arabî (m. 1240) et d'autres mystiques musulmans.

3. Coran 5 : 15.

4. Coran 33 : 46.

5. Hadith cité par al-Hâkim.

6. Hadith cité par al-Bukhârî.

7. C'est le témoignage qu'il n'y a pas de divinité si ce n'est Dieu et que Muḥammad est Son Prophète (*Lâ ilâha illâllâh, Muḥammad rasûlullâh*)

Cependant, la prépondérance actuelle accordée à la « lettre » sur l' « esprit » conduit à méconnaître la réalité intérieure du Prophète. S'il est venu pour instaurer une Loi, il s'est aussi offert comme « modèle excellent » de la Voie à parcourir. La réduction de la Sunna aux seules prescriptions législatives et normes sociales mutile le Message et produit ce décalage flagrant entre l'éthique islamique et le comportement réel de trop de musulmans.

Le Prophète est essentiellement un modèle, et sa Sunna ne peut se limiter à une apparence, à des recueils de hadiths ou à des rites ; notons, d'ailleurs, que sur les centaines de milliers de hadiths qui lui sont attribués, seuls quelques dizaines ont été rapportés par Abû Bakr al-Şiddîq, son Compagnon le plus proche. Ce même constat s'étend à d'autres Compagnons tels que 'Umar Ibn al-Khaţţâb et 'Alî Ibn Abî Tâlib. À titre d'exemple, dans le célèbre recueil d'al-Bukhârî qui contient plus de sept mille hadiths, seuls dix-sept d'entre eux ont été rapportés par Abû Bakr, une soixantaine par 'Umar et trente-cinq par 'Alî. Comment est-il possible que ces quelques hadiths puissent constituer tout ce que les plus grands Compagnons du Prophète avaient à nous transmettre ? À l'évidence, l'héritage muhammadien transcende la parole car il illumine toutes les dimensions de l'être.

« Le Prophète nous vidait et nous remplissait. » Ainsi ont rendu compte de leur expérience certains Compagnons. D'après Ghazâlî, le Prophète les purifiait des caractères blâmables appartenant à la nature bestiale, et les parait de qualités angéliques. L'éducation spirituelle est donc au centre de la mission prophétique. Comment peut-il en être autrement puisqu'il a été envoyé pour parfaire les vertus ? Or, cette éducation de l'âme ne se produit pas par la seule connaissance des textes. Elle requiert la présence d'un maître, qui transmet la science utile à la réalisation spirituelle. On compare celui qui souhaite sortir de l'illusion de son ego sans accompagnement spirituel, à celui qui se tire les cheveux pour se dégager du sable mouvant. Hélas, on est prêt aujourd'hui à suivre un maître dans toutes les disciplines, sauf dans celle où l'on peut le moins s'en passer.

La vénération attachée à la personne du Prophète est une donnée indiscutable dans l'ensemble du monde musulman. Les sources traditionnelles regorgent d'histoires qui illustrent l'amour des Compagnons envers leur maître. Ils se sont immergés dans la nature du Prophète comme le montre ce récit : durant l'émigration de la Mecque à Médine, le Messager et son Compagnon Abû Bakr s'arrêtèrent, assoiffés, pour se ressourcer et se reposer. Le Prophète but

du lait, et en le voyant boire, Abû Bakr dit : « Mon bien-aimé a bu jusqu'à ce que je me sois senti satisfait⁸ ».

Dans un sens universel, cet amour est mis à la portée de tout croyant à travers les maîtres spirituels qui prolongent la présence sanctifiante émanant de la source lumineuse du Messager de Dieu. En effet, l'héritage spirituel du Prophète a pu être préservé et transmis à travers les siècles grâce au soufisme. A peine formalisée au départ, cette transmission a pris corps à partir du XI^e siècle, dans les confréries soufies (*Turuq*⁹) qui ont offert un cadre idéal pour éduquer les âmes et vivifier l'amour de Dieu et de Son Messager grâce au compagnonnage spirituel, malgré l'aversion de ceux qui, animés en apparence par le souci louable de combattre l'idolâtrie (*al-shirk*) ont tenu en suspicion les soufis en les accusant de vénérer leurs maîtres. Ils ignorent, consciemment ou inconsciemment, que par l'amour qu'il porte envers son cheikh, le disciple ne fait que témoigner de son amour pour Dieu et Son Prophète comme l'expriment ces vers par allusion :

*Passant par la maison, la maison de Laylâ¹⁰,
Je baise ce mur-ci, cet autre, et celui-là.*

*Mais ce n'est pas l'amour des maisons qui a
conquis mon cœur*

C'est l'amour de Celui qui y demeure¹¹.

Dans ses principes comme dans son histoire, le soufisme a toujours appelé à la réalisation sincère, totale et profonde de l'unicité en rappelant que le maître spirituel n'est qu'un « support transitoire », un miroir qui reflète le Soi que le cheminant doit réaliser en lui-même. S'adressant à un disciple qui pleurerait la mort de son maître, un soufi a dit : « Quelle idée de prendre pour maître quelqu'un qui meurt ! ».

Cependant, il est important de signaler que l'individualisme moderne s'est finalement infiltré dans certains milieux confrériques pour donner naissance à un esprit sectaire qui considère tous ceux qui ne sont pas dans « ma » *tarîqa* et qui ne sont pas rattachés à « mon » cheikh comme de « pauvres

8 . Extrait d'un hadith cité par al-Bukhârî.

9 . Pluriel de *Tarîqa* qui signifie littéralement méthode ou voie mais qui désigne généralement la confrérie soufie.

10 . Prénom féminin qui symbolise l'Essence divine pour les poètes soufis.

11 . Poème de Qays Ibn al-Mulawwah (m. 68/688) surnommé *Majnûn Laylâ* « Le fou (amoureux) de Laylâ ».



Qubba de Sidi Salem à Menzel Temime – Cap Bon, Tunisie. Crédit Photo : Nidhal Ben Cheikh

égarés » regardés avec un œil compatissant en apparence, mais profondément méprisant.

Le compagnonnage spirituel, censée apporter de l'aide pour le dépassement de l'ego et la purification du cœur de tout ce qui est autre que Dieu, se réduit parfois, à l'instar de n'importe quel groupe profane ou "fan club", à des surenchères au sujet des prodiges du cheikh ou à un rattachement égotique dépourvu de toute dimension spirituelle. Or le soufisme authentique est incompatible avec toute forme de repli narcissique tel qu'on peut le voir chez certains disciples et certains pseudo-maîtres. Ils oublient qu'« il existe autant de voies menant à Dieu que de fils d'Adam » ; ils oublient que Dieu est le seul Guide et que *le soufisme est un état, non un avoir*¹².

12 . E. Geoffroy, *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, Paris, éd. Seuil, 2009, p. 190.

Khaled Maaroub est auteur, traducteur et conférencier. Il a été chargé de cours à l'Université Charles de Gaulle de Lille. Il œuvre à la transmission de l'héritage spirituel de l'Islam dans les pays arabes et francophones à travers des ouvrages, des conférences et en traduisant des textes majeurs du patrimoine soufi.

Le cheikh comme “dispositif” d’éducation spirituelle

Par Grégory Vandamme

Qu’est-ce qu’un cheikh ? Cette question, des centaines de maîtres du Soufisme y ont répondu à leur manière, chacun selon son approche et son contexte propres. Aujourd’hui, alors que la plupart des organisations initiatiques traditionnelles du Soufisme se retrouvent projetées dans un contexte globalisé, et qu’elles tentent chacune à sa façon de maintenir le contact avec une communauté toujours plus étendue, plus diffuse, et plus variée, la question de la pédagogie spirituelle et de ses moyens semble plus que jamais cruciale. Dans ces conditions, il n’est certainement pas superflu de proposer une définition de la qualité de cheikh qui fasse droit à la réalité actuelle des voies initiatiques, confrontées à une quantité et à une variété de profils et de situations toujours plus grandes.

À ce titre, la définition proposée par Sidi Mounir al-Qâdirî Bûdshîsh¹ permet de déplacer le regard habituel que l’on porte sur la fonction de guide spirituel. En effet, selon lui : « le cheikh ce n’est pas seulement la personne, c’est tout un dispositif ». L’extension de la fonction initiatique et éducative au-delà de la personnalité du cheikh nous permet ainsi d’aborder les finalités de l’éducation spirituelle à travers un prisme faisant converger tous les éléments de ce « dispositif » vers une finalité unique : la réalisation spirituelle du cheminant.

Or, cette réalisation n’est certainement pas à comprendre comme une façon de réaliser des potentialités individuelles, d’« être plus » ou de devenir un « être-humain augmenté », comme le proposent la spiritualité New-Age ou le Trans-humanisme. Au contraire, il apparaît dans les enseignements des maîtres du Soufisme que le cheminement est en réalité un processus de dépouillement et de dépossession, une façon d’« être moins » afin de découvrir la potentialité universelle qui réside en chacun. Ibn ‘Atâ’ Allâh al-Iskandarî déclare ainsi dans ses *Hikam* : « Le Réel (*al-haqq*) n’est pas voilé, mais c’est en fait toi qui es voilé et qui ne Le vois pas » ou encore « ce qui te voile Dieu, c’est l’excès de Sa proximité »². Ibn ‘Ajîba définit en ce sens le cheminement sur la « voie » (*tarîqa*) comme consistant à « épurer les consciences pour les préparer

1 . Mounir al-Qâdirî est Dr. en Sciences des religions et systèmes de pensée (EPHE), Dr. en Sciences islamiques (Dâr al-hadith al-hasaniyya), et président du *Comité indépendant de la finance islamique en Europe* (CIFIE). Ses travaux portent principalement sur les enjeux contemporains du soufisme et la médiation interculturelle. Il est par ailleurs le fondateur des *Rencontres mondiales du Soufisme*, qui se tiennent annuellement à la Zawiyâ de Madagh, au Maroc. <http://www.rencontremondialedusoufisme.com>

2 . *Ibn ‘Atâ’ Allâh (m. 709/1309) et la naissance de la confrérie shadhilite. Edition critique et traduction des Hikam*, (éd. P. Nwiya), Beyrouth, Dar el-Machreq, 2007, n°30 et n°155, p. 100 et p. 150.

à recevoir les lumières des réalités »³. À ce titre, le cheikh qui guide l'aspirant (*murîd*) sur cette voie n'est donc pas quelqu'un qui aurait « quelque chose en plus », mais au contraire quelqu'un qui a en réalité « beaucoup de choses en moins ». Le dispositif initiatique et éducatif qui va se déployer autour de lui ne vise dès lors rien d'autre que la réalisation de ce dépouillement.

Ce dispositif, mis en place par les organisations initiatiques soufies, repose essentiellement sur une application directe de la *Shahâda*, le « témoignage » ou l'« attestation » fondamentale de l'Islam : *Lâ ilâha illâ Llâh, Muhammad rasûl Allâh* – « Il n'y a pas de divinité hormis Dieu, et Muhammad est le Messager de Dieu ». On constate en effet que la première attestation de la *Shahâda* concerne le dépouillement de toute fausse croyance, de tout attachement illusoire aux réalités contingentes qui nous voilent de Dieu. Lui qui seul est « le Réel » (*al-haqq*), « Celui qui est au-delà de ce qu'ils décrivent » (Cor. 37:180), en tant qu'Il est à la fois « l'Apparent » (*al-zâhir*) et « le Caché » (*al-bâtin*). Autrement dit, pour trouver Dieu, il nous faut découvrir ce qu'il y a en deçà et au-delà de notre expérience illusoire de la réalité. Il nous faut « laisser être » le Réel sans le limiter. Quant à la seconde attestation, elle témoigne du fait que Muhammad (sAs) est porteur du Message fondamental de ce Réel, à commencer par la *Shahâda* elle-même qui rappelle à l'être humain la nature du Réel et sa condition illusionnée. Le Prophète (sAs) est donc la « corde » (Cor. 3:103) qui nous relie au Réel, ou le « beau modèle » (Cor. 33:21) à suivre pour se conformer à Lui. Le lien entre la nature du Réel, le Message et le Messager est exprimé à travers la qualité d'« immensité » qu'ils ont en partage : Dieu est « l'Immense » (*allâhu al-âzîm*), et nier cette immensité conduit aux souffrances infernales (Cor. 69:33) ; le Message est « le Coran immense » (*al-qur'ân al-âzîm*) donné au Prophète (Cor. 15:87) ; et il est lui-même « d'une nature immense » (*'âlâ khuluqin âzîm* – Cor. 68:4). Cette incommensurabilité du Réel, à laquelle il s'agit de s'éveiller par la reconnaissance de Son Messager et la compréhension de Son Message, est dès lors ce qui caractérise la Délivrance (ou « l'achèvement » – *fawz*) atteint dans l'au-delà : « C'est bien cela qui est l'immense délivrance » (*al-fawz al-âzîm* – Cor. 37:60).

On comprend dès lors que le cheikh est avant tout le transmetteur des manières d'être muhammadiennes qui

permettent d'accueillir cette immensité. C'est parce qu'il a achevé le dépouillement auquel appelle la *Shahâda*, en marchant dans les pas du modèle prophétique, que le cheikh est devenu un récipient à la capacité indéfinie, capable de recevoir l'immensité du Réel. Cette occultation des contingences personnelles derrière le voile de l'immensité peut d'ailleurs se retrouver dans l'étymologie même du mot « *shaykh* », puisque celui-ci désigne, selon les lexicographes arabes, « celui dont les cheveux ont blanchi »⁴. Une définition qui n'est pas sans évoquer un certain « effacement ».

Voilà sans doute ce qui a poussé Ibn 'Arabî à affirmer : « C'est par Dieu qu'on connaît les maîtres et non par les maîtres qu'on connaît Dieu »⁵. Autrement dit, pour pouvoir connaître le cheikh, il est d'abord nécessaire de comprendre que Dieu ne peut être atteint autrement que par le dépouillement de tout ce qui limite Son incommensurabilité. On reconnaît donc la qualité du cheikh à l'aune de son effacement, laissant transparaître l'immensité de la réalité muhammadienne (*haqîqa muhammadiyah*), et on ferait fausse route en cherchant à connaître cette réalité incommensurable à travers les particularités du cheikh, plutôt qu'à travers l'universalité qui se manifeste en lui et par lui.

À partir de cette perspective, on comprend mieux la nature de ce qui se transmet par la chaîne initiatique (*silsila*) reliant le Prophète (sAs) au cheikh, et à travers lui à l'aspirant : un processus de dépouillement des conditionnements individuels, permettant de contempler le Réel en deçà et au-delà des limitations inhérentes à chaque point de vue particulier. Une ouverture à ce qui est le plus radicalement⁶ commun et universel à tout être humain (et à tout élément du cosmos) : le « secret » (*sirr*) de la Présence divine. Selon la définition qu'en donne Ibn 'Ajîba, ce secret désigne en effet « la chose cachée qui ne peut être saisie », c'est-à-dire : qui demeure incommensurable. Ce nom de « secret », ajoute-t-il, a été donné par les soufis à la réalité des « esprits après leur purification » (*al-arwâh ba'da al-tasfiyya*), pour exprimer le fait « qu'une fois purifiés, ils reviennent à leur origine qui est une portion du secret éternel de la Toute-Puissance (*jabarût*) »⁷. On comprend bien, dès lors, que ce secret divin dont le cheikh est le dépositaire et le transmetteur n'est pas « quelque chose en plus », mais désigne au contraire ce qui se montre en lui et à travers lui, grâce à son détachement

3 . Ahmad ibn 'Ajîba, *Mi'raj al-tashawwuf ilâ haqâ'iq al-tasawwuf*, (éd. M.F. Aresmouk et M.A. Fitzgerald) Louisville, Fons Vitae, 2011, p. 45-46, s.v. «*Al-sharî'a wa l-tarîqa wa l-haqîqa*». Cf. également l'excellente étude et traduction annotée de J.-L. Michon, *Le Soufi marocain Ibn 'Ajîba et son Mi'raj : Glossaire de la mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1973.

4 . Cf. *Lisân al-'arab*, III, 31, s.r. «*Sh-T-Kh*»

5 . *Futûhât makkîyya*, II, 366.

6 . Au sens propre du mot, qui concerne la « racine » d'une chose, ou encore son « principe premier ».

7 . Ibn 'Ajîba, *Mi'raj*, p. 47-48, s.v. «*Al-anwâr wa l-asrâr*».

des réalités contingentes et à l'attention vigilante qu'il porte à cette Présence divine.

Puisque la préservation et la transmission de ce secret est la fonction primordiale du cheikh, l'entière du dispositif qui va se déployer autour de lui peut donc s'envisager comme un prolongement de cette fonction, et donc du cheikh lui-même. La voie dont le cheikh est garant, et sur laquelle il guide ceux qui sont rattachés à lui, n'est pas à chercher au dehors, mais consiste au contraire à converger vers ce secret intime qu'il s'agit de découvrir au dedans. La voie est le cheikh et le cheikh est la voie. Et puisque le cheikh n'est « rien d'autre » que le secret de la Présence divine, la voie est le secret et le secret est la voie.

Ainsi, chaque élément du dispositif initiatique n'est à son tour qu'un reflet du cheikh, qu'un aspect particulier de ce secret qu'il s'agit littéralement de « découvrir ». L'entière du dispositif est orientée par et vers le secret du cheikh. Autrement dit, la voie toute entière consiste dans « l'orientation » (*tawajjuh*) des différents éléments qui la composent : individus, rituels, symboles, tâches, épreuves, instants... Pris à part, chacun des éléments du dispositif devient un voile qui recouvre et délimite l'immensité du secret. Orientés, ils deviennent autant de portes vers ce secret, chacun agissant comme un moyen de dépouillement spécifique à un conditionnement particulier. Le cheikh lui-même, lorsqu'il n'est pas considéré à partir de cette orientation et dans la perspective de ce dispositif de dépouillement, peut d'ailleurs être voilé par une construction fantasmagique⁸ de l'aspirant, qui l'empêche de saisir le véritable enjeu du cheminement. C'est pourquoi il est nécessaire pour l'aspirant de se vider de toute préconception à propos de la voie et du cheikh, afin de bénéficier de son enseignement. La littérature soufie abonde d'ailleurs en récits illustrant la façon avec laquelle l'éducation spirituelle de l'aspirant commence, souvent de façon très déconcertante, par l'élimination de toutes ses attentes et de toutes ses projections envers le cheikh.

Comme bien d'autres avant et après lui, Ibn 'Arabî décrit à plusieurs reprises la façon avec laquelle il convient de considérer le cheikh. Dans ses conseils à l'aspirant, par lesquels il conclut son *Kitâb al-tadbîrât al-ilâhiyya* (*Livre des gouvernances divines*), il commence ainsi par rappeler que « la première chose nécessaire avant toute autre est de chercher un enseignant (*ustâdh*) qui te fasse voir les défauts de ton âme (*uyûb nafsik*), même si pour le trouver tu dois

partir vers les lieux les plus éloignés », et que l'aspirant doit se placer « entre ses mains comme le mort entre les mains de celui qui le lave »⁹. S'ensuivent une série d'instructions très précises sur le comportement adéquat à adopter afin de bénéficier de l'éducation spirituelle du cheikh, et les pratiques individuelles à effectuer pour se préparer à sa rencontre. C'est par ailleurs le sujet du chapitre 53 des *Futûhât Makkîyya*, consacré à « la connaissance des actes qui incombent au disciple avant d'avoir trouvé un cheikh », qui sont selon lui au nombre de neuf : l'accomplissement extérieur du jeûne (*jû'*), de la veille (*sahar*), du silence (*samt*) et de la solitude (*'uzla*) ; et l'observance intérieure de la sincérité (*sidq*), de la remise confiante en Dieu (*tawakkul*), de la patience (*sabr*), de la détermination (*'azîma*), et de la certitude (*yaqîn*)¹⁰. De toute évidence, ces efforts extérieurs et intérieurs renvoient à la nécessité de rompre avec les habitudes et les conditionnements individuels. Ces pratiques permettent ainsi de préparer l'aspirant à la rencontre du cheikh, en veillant à ce qu'il ne conditionne pas la réception de son enseignement par les projections de ses attentes, ou de ses préconceptions à propos du cheikh et de l'éducation spirituelle.

On pourrait ainsi dire que la relation entre l'aspirant et le cheikh est de nature « corrélative ». Le premier doit en effet s'évertuer à devenir « activement passif » afin de bénéficier de l'éducation spirituelle du second, qui est lui-même « passivement actif », en tant que ce n'est pas lui qui agit sur le disciple, mais bien le secret de la Présence divine à travers lui. L'aspirant doit ainsi concentrer tout son effort dans l'orientation et la réceptivité, afin que le processus de dépouillement puisse émaner de la présence du cheikh. La capacité transformatrice du dispositif est donc proportionnelle à la capacité de l'aspirant à se laisser transformer, et c'est lorsqu'il sera parvenu à être parfaitement « activement passif » que la véritable transmutation de l'éducation spirituelle pourra avoir lieu. Il parviendra alors à accueillir l'immensité du secret spirituel auquel l'amène le cheikh.

Mais l'effort que l'aspirant doit fournir afin de garantir l'efficacité du dispositif ne se limite pas à la préparation de la rencontre, loin de là. Il devient au contraire d'autant plus nécessaire à mesure qu'il fréquente le cheikh et cohabite avec les différents éléments de son dispositif, puisque l'aspirant risque alors de développer, avec le temps et la répétition de sa fréquentation, des habitudes qui seront la source de nouveaux conditionnements. Il est donc crucial

8 . Il s'agit la plupart du temps de projections attribuant au cheikh certains "pouvoirs" ou une certaine "omniscience" qu'il ne s'attribue pas lui-même.

9 . Ibn 'Arabî, *Al-tadbîrât al-ilâhiyya fî islâh al-mamlaka al-insâniyya*, (éd. A.I. al-Kayyâlî) Beyrouth, DKI, 2003, p. 110-113.

10 . *Futûhât makkîyya*, I, 277.



Qubba de Sidi Abdelkader dans la ville de Kalaa Kébira au Sahel tunisien.
Crédit Photo : Nidhal Ben Cheikh



Montagnes visibles depuis la route Gafsa-Rédayef, sud-ouest tunisien. Crédit Photo : Nidhal Ben Cheikh

pour l'aspirant de ramener chaque élément du dispositif vers l'immensité inconditionnelle du secret, afin de se prémunir contre ses propres limitations et de ne pas entraver le processus de transformation spirituelle qui émane de celui-ci. En d'autres termes, il doit impérativement laisser le secret agir, à travers le cheikh et l'ensemble des éléments du dispositif, sans chercher à le « maîtriser » par ses propres actes ou par les limitations de ses conceptions.

Au cœur de ce dispositif, la personne même du cheikh est certainement l'élément qui doit être préservé en priorité de toute appréciation personnelle. L'aspirant doit en effet veiller à le considérer comme le moteur immobile de son cheminement sur la voie, le centre de gravitation de tous ses éléments, et l'inconnue de l'équation autour de laquelle se développe l'entièreté du processus. Cette condition est essentielle afin que l'influence du secret spirituel puisse opérer à partir du cheikh. Point focal vers lequel tendent l'ensemble des éléments du dispositif, celui-ci agit alors comme un prisme faisant voir à l'aspirant son propre angle mort en le situant à l'intérieur de la multitude des faisceaux qui convergent vers lui. Il est celui qui ne prend la place de personne, mais qui au contraire met en valeur la place et la réalité de chacun. Dès lors, la prise en compte de cette pluralité de rapports au cheikh est d'une importance capitale pour l'aspirant, puisque celle-ci permet de préserver l'immensité du secret qui se montre à travers lui, en assurant l'incomparabilité de chaque approche personnelle. En se situant par rapport au prisme du cheikh, l'aspirant découvre la multitude des aspects par lesquels se montre l'immensité du secret spirituel, et fait ainsi directement face aux limitations de son point de vue personnel. Cette approche kaléidoscopique de la voie apparaît dès lors comme l'expression par excellence du principe d'unité, seul à même de dissiper

l'homogénéité illusoire de la perspective individuelle. La relation horizontale avec le cheikh est ainsi ce qui permet le lien vertical avec la transcendance du Réel, selon une autre définition de Sidi Mounir al-Qâdirî.

Approcher le cheikh en tant que dispositif permet ainsi de remettre au centre la finalité du dévoilement, et de reformuler les finalités de sa fonction et les enjeux principaux de l'éducation spirituelle d'une façon qui soit adaptable à toutes les situations particulières. C'est en quelque sorte faire droit à la parole d'Ibn 'Atâ' Allâh dans son *Latâ'if al-minan* : « Ton maître, ce n'est pas celui qui t'amène à la porte [de Dieu], mais c'est celui qui lève le voile entre toi et Lui »¹¹.

Gregory Vandamme est chercheur-doctorant (FNRS-FRESH) à l'UC Louvain. Sa recherche doctorale porte sur une analyse synthétique de la notion de hayra (« perplexité ») chez Ibn 'Arabî, et de ses implications dans l'épistémologie, la métaphysique, et l'herméneutique coranique. Il travaille également sur l'utilisation contemporaine de la pensée d'Ibn 'Arabî, et les possibilités d'actualisation de ses paradigmes en vue de fonder un discours renouvelé, à l'intérieur et autour de l'islam.

<http://uclouvain.academia.edu/GregoryVandamme>

11 . Ibn 'Atâ'illâh al-Sakandari, *Latâ'if al-minan*, (éd. A.H. Mahmûd) Le Caire, Dâr al-ma'ârif, 2002, p. 204. Cf. également l'excellente traduction de Éric Geoffroy, *La sagesse des maîtres soufis*, Paris, Grasset, 1998.

Nuria Garcia Masip

Calligraphie islamique et initiation

Par Clara Murner



Nun, Calligraphie de Nuria Garcia Masip
Premier verset de la sourate "Le Calame" : *Nûn, par le calame et par ce qu'ils écrivent* (Coran 68 :1)
Encres sur papier ahar, 70 x 50 cm, 2013
Crédit Photo : Nuria Garcia Masip

Née à Ibiza, en 1978, Nuria Garcia Masip, calligraphe diplômée depuis 2007, a remporté des prix internationaux et compte plusieurs dizaines d'expositions internationales à son actif, tant en Orient qu'en Occident. Après des études d'Art aux Etats-Unis, elle cherche d'abord sa voie dans la philosophie et la littérature, qu'elle étudie à George Washington University, avec Seyyed Hossein Nasr qui l'encourage à pratiquer un art islamique. C'est à Fès, en 1999, qu'elle explore les arts traditionnels, dans la médina où elle habite, et qu'elle y rencontre un calligraphe autodidacte qui lui donne ses premiers cours de calligraphie. Séduite par la beauté, la simplicité et l'aspect méditatif de cet art, qui ne demande rien d'autre qu'un calame, de l'encre et la solitude



Lumière
Calligraphie de Nuria Garcia Masip
Extrait du verset de la Lumière :
Nûr 'alâ Nûr, Lumière sur lumière
(Coran 24:3)
Encre sur papier indien,
90 x 70 cm, 2010
Crédit Photo : Nuria Garcia Masip

pendant de longues heures, elle s'engage pleinement dans cette voie artistique et initiatique.

La méthode traditionnelle ottomane

Ressentant le besoin d'un véritable guide, elle entend parler d'un maître très connu aux U.S.A., Mohamed Zakariya, qui avait l'ijaza¹ du maître turc Hasan Çelebi. Après lui avoir écrit, elle retourne à Washington en 2001 pour étudier avec lui.

N.G.M. *Il enseignait la calligraphie selon la méthode ottomane, une manière très particulière, depuis le xv^e siècle, pratiquée par tous les maîtres, basée sur la relation maître-disciple. Pour la première leçon, il a écrit une petite prière « Rabbî yassir wa lâ tu'assir² » que je devais copier. On doit l'écrire pendant quarante jours minimum, c'est un chiffre symbolique. J'ai travaillé cette phrase durant huit mois en recevant des corrections d'une leçon à l'autre. Il arrive qu'on l'écrive pendant deux ans : c'est une épreuve initiatique, pour voir si l'élève est suffisamment motivé pour continuer.*

Il m'a enseigné tous les aspects techniques, tout le savoir-faire, mais sa pédagogie est basée avant tout sur la répétition, pour cultiver les vertus du calligraphe : la patience, la persévérance, la discipline et l'amour de la pratique, sans rien attendre en retour... La calligraphie, c'est à la fois une pratique artistique et une voie pour se connaître soi-même. Il y a beaucoup de parallèles avec le soufisme.

Elle continue, ensuite, à Istanbul, avec le maître de Mohammed Zakariya, Hasan Çelebi et avec Davut Bektaş, tous de la même silsila de maîtres calligraphes³. Dans le monde de la calligraphie, on emploie la même terminologie que dans le soufisme. « *L'islam turc, est imprégné par le soufisme ; autrefois, il y avait de grands calligraphes qui étaient des cheikhs ou des membres de confréries, comme Shaykh Aziz Rifai Efendi (1872-1934) et Mehmed Emin Efendi (1883-1945).* »

Elle vit deux ans à Istanbul, puis fait des allers-retours chaque mois pendant des années, pour poursuivre son apprentissage.

N.G.M. *Je suivais le curriculum du calligraphe qui comporte un certain nombre de leçons : chaque élève avance à son propre rythme ; on peut le suivre en deux ans ou en dix*

ans. C'est le maître qui marque le rythme en fonction des progrès. À ce stade, on n'a pas le droit de produire une œuvre finale, il faut faire la ligne, rien d'autre ! Après le « solfège calligraphique » de deux ans ou plus, on commence à écrire de petites phrases, en copiant des maîtres anciens. On fait des copies, des répétitions, et des corrections, pendant des années. Ce n'est qu'à la toute fin du parcours qu'on peut tenter sa propre composition.

L'amour intense de l'art

Orientée vers l'aspect profond des choses, Nuria apprécie l'exigence de cet enseignement artistique, qui demande de se détacher de toute envie personnelle : *on apprend comment calligraphier dans tous les états émotionnels : si on est fatigué ou si l'envie de calligraphier est absente, il faut se maîtriser. Cela ne doit pas affecter l'écriture calligraphique.*

C.M. C'est plus une pratique artistique, créative, ou une éducation spirituelle ?

N.G.M. *C'est le reflet de ce qui se passe à l'intérieur ; un amour très intense pour la forme des lettres se dégage, et c'est ce qui motive. Le aşk ('ishq en arabe), l'amour de la pratique, nous aide durant cette longue étape. Il faut se concentrer sur le présent immédiat, sur la grâce de pouvoir pratiquer cet art, sans en attendre aucun résultat.*

Et aussi l'amour pour le calame, le papier, les lettres... Toutes ont une beauté, même si la lettre « waw » tient une place spéciale. Quand on commence à développer l'aspect créatif, il est possible de réaliser une composition nouvelle, même en restant dans le cadre traditionnel ; il y a une infinité de possibilités pour produire du nouveau dans ce cadre, si l'on va au plus profond de soi. C'est l'un des mystères de la calligraphie : on apprend et absorbe tous les savoir-faire et les techniques, puis, à partir de là, on peut créer de la nouveauté.

Un lien de confiance pérenne avec les maîtres

Pratiquant les styles *thuluth*, *muhaqqaq* et *naskh*, ses trois maîtres, de la même silsila, ont tous signé son *ijaza*, en 2007 : j'ai reproduit une pièce en *thuluth* et en *naskh*⁴ et chaque maître a apposé sa signature ; c'est en obtenant l'*ija-*

1 . Diplôme et autorisation de transmettre l'art de la calligraphie à son tour.

2 . *Seigneur, facilite-moi le travail et ne le rends pas difficile.*

3 . Chaîne initiatique

4 . Nuria a obtenu son *ijaza* dans les styles *thuluth* et *naskh* (dans la tradition, on ne donne pas d' *ijaza* pour le style *rik'ā*), la connaissance de *thuluth* permet de pratiquer le *muhaqqaq*, car ce sont des styles qui ont une base commune.

chiffon. Pour sauver mon travail, j'ai saisi le tissu en feu et me suis brûlé les mains ; pendant deux semaines, je n'ai pas pu écrire. Le maître m'a dit alors « tu étais trop attachée à ton meşk⁵ ».

C.M. Comment ça se passe sur le plan matériel ?

N.G.M. À l'époque, les maîtres prodiguaient leur enseignement chez eux gratuitement, mais, maintenant, ils enseignent dans des centres, pour une somme très symbolique. En Turquie les calligraphes sont soutenus par leurs commandes. C'est assez unique dans le monde islamique. Dans le monde arabe, c'est un peu perdu. La tradition ottomane des panneaux calligraphiques affichés aux murs date du XVII^e siècle⁶. Pour la grande bourgeoisie, c'est devenu prisé de posséder une belle calligraphie dans sa demeure. Actuellement, il y a un regain d'intérêt pour la calligraphie, tant d'un point de vue artistique qu'islamique, les deux aspects sont très liés.

Transmettre en adaptant la méthode traditionnelle

C.M. Comment transmettez-vous ce que vous avez reçu de vos maîtres ?

N.G.M. Traditionnellement, on ne cherche pas d'élèves. Après avoir obtenu mon ijaza, j'ai commencé à donner des cours à des personnes qui me le demandaient. Depuis que je suis en France, j'enseigne dans un petit centre culturel de la Mairie de Paris, le patronage laïque Jules Vallès, dans le 15^e arrondissement. Le cadre est différent, j'ai donc adapté la méthode traditionnelle : ce sont des cours pour faire connaître la calligraphie. En outre, quelques élèves viennent traditionnellement me voir à la maison, et je suis aussi à distance des étudiants résidant à l'étranger. J'essaie de cultiver l'amour pour cet art, c'est là ma priorité : respecter la tradition, la correction de l'écriture, les proportions. J'essaie de les amener vers le geste correct, la mesure de la nukta⁷, la bonne utilisation des outils traditionnels, du calame, de l'encre qui vient d'Iran...

J'ai aussi un très bon élève qui a commencé en 2007 ; je lui ai donné son ijaza, c'était très beau de suivre son apprentissage. Dans la continuité, il a pris des cours avec mon maître.

5 . La copie réalisée par l'élève.

6 . Nuria a soutenu un Master 2 sur ce thème, à Paris Sorbonne IV : «Aux sources du levha : recherches sur les origines des panneaux calligraphiques dans la tradition ottomane», sous la direction d'Éloïse Brac de la Perrière.

7 . Le point qui sert de mesure pour la dimension des lettres.

La *nuqta* est le point tracé par le calame, soit un trait carré à 45 degrés de la ligne horizontale. Il sert d'unité de mesure pour les styles calligraphiques codifiés comme le *naskh*, le *thuluth*, le *muhaqqaq*, le *reyhani* etc. (contrairement aux styles qui n'utilisent pas ce système, notamment les styles africains et d'Extrême Orient). Ce système de mesure a été développé par Ibn Muqla (Bagdad 885/6 – 20 July 940/1), et Ibn Al Bawwâb (Bagdad m. 1022) qui ont développé et perfectionné *al khatt al mansûb* (la calligraphie proportionnée). Pour les styles classiques, la *nuqta* est donc l'unité de mesure qui détermine l'harmonie et la proportion des lettres.

La *nuqta* symbolise aussi le point à partir duquel se manifeste la Parole de Dieu : selon la tradition, le Coran entier est contenu dans la Fatiha (première sourate), la Fatiha dans la *basmla* (formule *Bismi Llâh al-Rahmân al-Rahîm*), et la *basmla* dans la *nuqta* du bâ'...

(Nuria Garcia Masip)

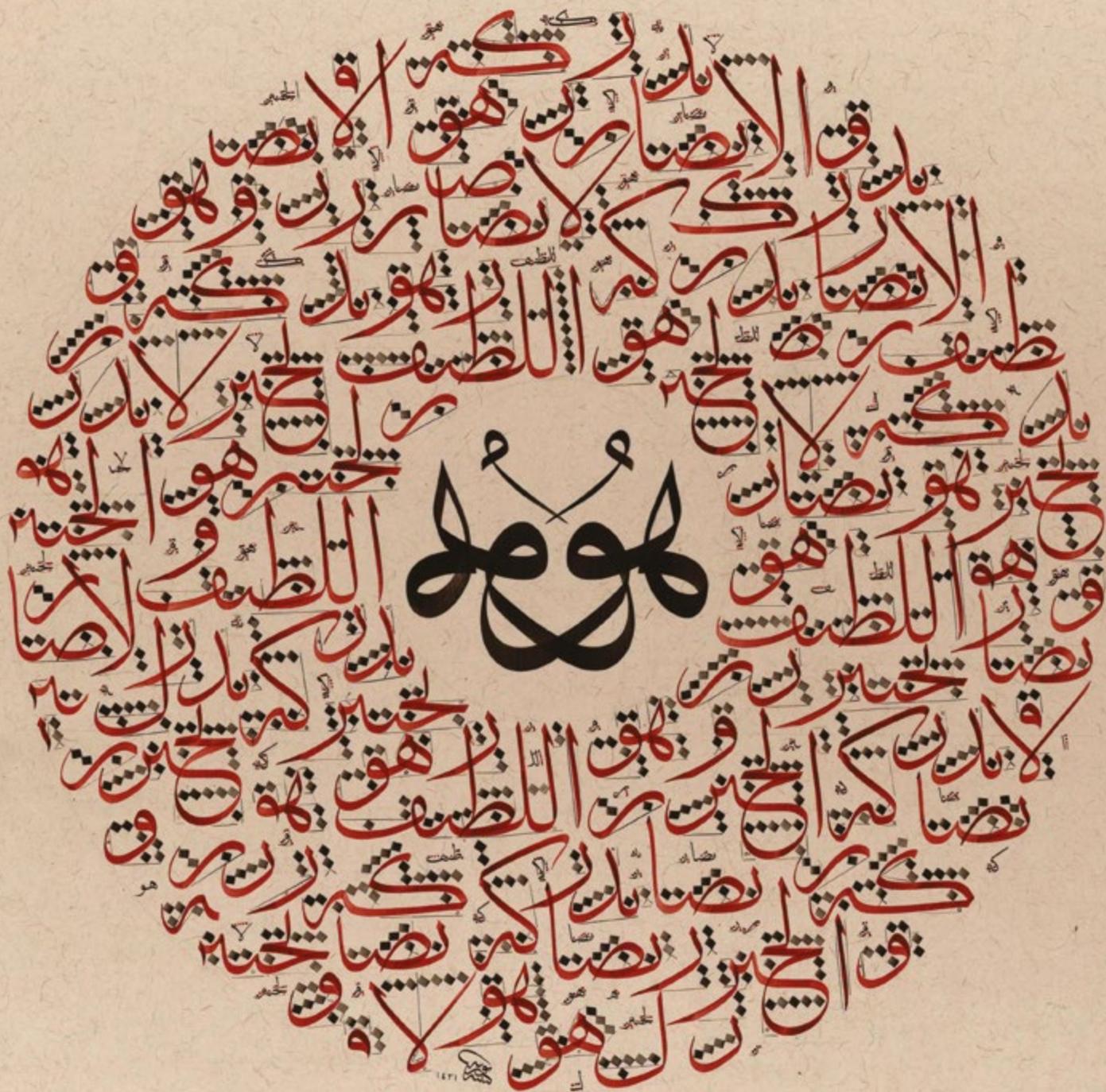
Calligraphie au féminin

N.G.M. Il y a beaucoup de femmes élèves calligraphes à Istanbul et en Iran, elles sont même plus nombreuses que les hommes, mais au niveau professionnel, elles sont plus rares. Néanmoins, quelques-unes ont une très bonne réputation à Istanbul, en Iran, et dans le monde arabe.

En tant que femme, je fais selon le contexte social, et je peux m'intégrer dans un milieu conservateur, avec des personnes très pratiquantes. Hasan Çelebi, par exemple, est hafiz, et il était l'imam d'une petite mosquée dans le quartier de Üsküdar à Istanbul. C'est l'islam traditionnel turc.

Les cours de calligraphie sont mixtes. Les maîtres qui n'acceptent pas les femmes sont des exceptions. En Turquie, les maîtres femmes donnent de préférence des cours aux femmes.

Mon mari, Bahman Panahi, est iranien, et lui aussi est maître calligraphe. Il enseigne le style masta'liq. En Iran, le milieu est moins conservateur, contrairement à l'idée reçue. La calligraphie est basée sur la poésie, c'est un aspect de la



Le Regard, calligraphie de Nuria Garcia Masip.

Cette pièce est un exercice calligraphique, appelé *kavalama* en turc. Ce mot signifie "noircissement" et fait référence aux pages de pratique exécutées par le calligraphe avant la réalisation d'une pièce finale. Chaque mot est tracé et étudié jusqu'à obtenir la composition la plus harmonieuse. Les points noirs sont les mesures internes de chaque lettre. Texte : *Les regards ne peuvent l'atteindre, alors qu'Il saisit tous les regards, et Il est le Subtil, le Parfaitement Connaisseur* (Coran 6 :103).

Encre sur papier ahar indien. 55 x 55 cm, 2010 – Crédit Photo : Nuria Garcia Masip

culture persane. Nos deux écoles se complètent bien. J'apprends beaucoup avec lui.

C.M. En tant que femme et calligraphe, comment vous situez-vous dans le monde contemporain ?

N.G.M. J'aime beaucoup la calligraphie classique, je n'en ai pas touché le fond, c'est un océan. J'ai tellement de choses à améliorer, je ne ressens pas le besoin de créer des pièces contemporaines.

Je donne aussi des « workshops » de calligraphie à Londres et à Marrakech. C'est un cadre différent, mais c'est aussi un lieu pour planter ma petite graine, afin que l'on comprenne, au moins, que la calligraphie c'est plus qu'une belle écriture. Je m'adapte au contexte occidental. Si deux ou trois personnes perçoivent le message et continuent sur cette voie, al-hamdulillah!

Je ne fais pas de différence entre les élèves hommes et les élèves femmes : il faut avoir l'amour de la calligraphie, un amour sincère sans rien attendre en retour, pour pouvoir commencer le voyage. C'est ce qui va nous aider à faire



preuve de patience, de persévérance, de détachement. En turc, il y a une sagesse qui dit « sans aşk, pas de meşk » (sans amour, pas de pratique calligraphique).

Quand l'élève parvient à reproduire inlassablement la même phrase, il réussit le test initiatique. On vérifie ainsi sa motivation, et l'amour de l'art. La plupart des postulants arrêtent avant la fin de cette première étape. Nuria, quant à elle, a réussi à franchir tous les obstacles de cet art exigeant. Très discrète en ce qui concerne son cheminement spirituel, elle confie néanmoins : c'est la calligraphie qui m'a le plus appris sur moi-même.

Site : nuriaart.com

Cours de calligraphie arabe : Patronage Jules Vallès, 72 Av. Félix Faure, 75015 Paris.

<https://www.instagram.com/nuriagmasip/?hl=en>

Clara Murner, arabisante, traductrice de poésie arabe (G.K.Gibran, M.Darwich, Houda Nu'manî, cheikh Ahmadou Bamba), est engagée dans la voie soufie depuis plus de trente ans. Elle collabore avec les magazines Famosa et Saphir News, et poursuit des recherches universitaires sur le commentaire ésotérique de la grammaire arabe.

<http://transmediterranee.over-blog.com>

Conscience Soufie organise un stage de calligraphie, [Lettres sacrées et noms divins](#) avec Nuria Garcia Masip, les 30 et 31 mai 2020, au Forum 104, à Paris.

Le Tout Miséricordieux

Calligraphie de Nuria Garcia Masip.

La sourate *al-Rahmân* (Coran 68 :1).

Encre et or sur papier ahar, 100 x 45 cm, 2010.

Crédit Photo : Nuria Garcia Masip

Patrimoine

Quand "l'Homme parfait" est une femme

De Nelly Amri

*« Dieu me proposa l'or, l'argent et le rubis ;
je Lui dis : « Seigneur, Ta Face est bien meilleure ».*

‘Ā’isha al-Mannūbiyya¹

Introduction

Jusque-là, on connaissait surtout les « folles en Dieu » des premiers siècles de l'islam en Orient, dont la mémoire nous a été conservée par les nombreux dictionnaires biographiques et dont la folie en Dieu était devenue un véritable marqueur d'identité : Rayhâna al-Majnûna (« la folle »), Maymûna al-Sawdâ' al-Majnûna al-‘Āqila (« la folle sage »), ou encore Zahrâ' al-Wâliha (« l'éperdue d'amour »)². Plus près de notre sainte se trouve Fâtima bt Abî l-Muthannâ, maître d'Ibn ‘Arabî (m. 1240) : « En la voyant, on aurait pu dire qu'elle était une demeurée (*hamqâ'*), à quoi elle répondait : « le demeuré est celui qui ne connaît pas son Seigneur »³. Les fous en Dieu sont un type spirituel majeur en islam comme dans d'autres traditions religieuses ; leur sainteté paradoxale, partout où elle s'est

1 . Tous les extraits traduits ici des propos attribués à ‘Ā’isha al-Mannūbiyya figurent dans N. Amri, *La Sainte de Tunis. Présentation et traduction de l'hagiographie de ‘Ā’isha al-Mannūbiyya*, Paris – Arles, Sindbad, Actes Sud, 2008.

2 . Sur ces saintes voir N. et L. Amri, *Les femmes soufies ou la passion de Dieu*, St-Jean-de-Braye, Dangles, 1992, p. 127-9 ; 151-3 ; 156-7. Sur Rayhâna, voir plus récemment J.-J. Thibon, « RAYHĀNA AL-MAJNŪNA », in A. Fella (dir.) *Les femmes mystiques. Histoire et Dictionnaire*, Paris, Robert Laffont, 2013, p. 826-828.

3 . Ibn ‘Arabî, *Les Soufis d'Andalousie*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 138.

manifestée, n'a pas laissé leurs contemporains indifférents⁴. La réception de la sainteté de 'Ā'isha al-Mannūbiyya (m. 1267) par la société de son temps en est un bel exemple.

Que peut nous dire aujourd'hui la figure de sainteté incarnée par cette soufie ifrîqiyenne⁵ du XIII^e siècle dont la sainteté est, à bien des égards, « admirable » plutôt « qu'imitable » ? De surcroît une « ravie en Dieu » ayant suscité dans le Tunis de l'époque, polémique et condamnations, avant de recevoir une consécration, aussi bien par le commun que par les élites, et de connaître, dès le siècle suivant, une notoriété, puis un culte, qui ne devaient plus se démentir jusqu'à nos jours. Ce culte, jadis focalisé sur sa tombe, aujourd'hui disparue, dans l'ancien cimetière al-Gorjani à Tunis, s'est reporté sur les deux sanctuaires qui lui sont dédiés et qui furent érigés au XIX^e siècle par les Beys Husseinites, l'un, à la Manouba (bourgade natale de la sainte, à quelques kilomètres à l'Ouest de Tunis), et l'autre, dans la capitale même, dans le quartier qui porte son nom (*al-Sayyida* – la Dame) sur les hauteurs de la ville, surplombant la Sebkhah du Sijoumi à l'ouest, et le faubourg sud de la ville, à l'Est. La tradition shâdhilite⁶ tunisoise tardive a faite sienne la Dame de Tunis, que sa légende présente comme une disciple directe de Shâdhilî ; les pratiques culturelles hebdomadaires, parrainées par le *maqâm* (mausolée) de ce dernier, dans les deux sanctuaires dédiés à la sainte, consacrent ce lien et le maintiennent vivant⁷.

Un monument à la gloire de « Dame 'Ā'isha » : les *Manâqib al-Sayyida*

C'est grâce à une hagiographie (*manâqib*, littéralement « qualités, vertus, actions louables ») que nous connaissons cette sainte⁸. Ce texte, une des rares hagiographies

consacrée à une sainte au Maghreb, fut rédigé en toute vraisemblance au XIV^e siècle, pratiquement au même moment où est fixée la *Vie* de Shâdhilî et où commence à se mettre en place la tradition hagiographique qui lui est liée ainsi qu'à ses disciples, une période qui connaît une intense production hagiographique. Un récit primitif des Titres de gloire de Dame 'Ā'isha « composé de quarante cahiers », d'où l'hagiographe aurait puisé les prodiges *post-mortem* attribués à la sainte, circulait, semble-t-il, déjà à l'époque de la rédaction. Nous ignorons l'identité de l'auteur, *imâm* de la Mosquée de la Manouba, qui, comme nombre d'auteurs d'ouvrages de *manâqib*, cumule sciences exotériques et ésotériques. Le recueil se divise, de manière plutôt factice, en cinq chapitres, de longueur variable, le cinquième étant de loin le plus long ; on y trouve mêlés invariablement propos de jactance, prodiges, exhortations et sentences. Proche, par l'usage de certaines formes dialectales, de ses sources orales, le recueil, comme du reste le genre *manâqib*, n'appartient pas moins à la tradition écrite ; il montre, d'autre part, que l'hagiographie islamique, à côté d'autres productions de la littérature dévote, véhicule et diffuse des notions et des idées que l'on croirait, à tort, uniquement réservées aux traités doctrinaux ou encore aux cercles étroits de quelques initiés. Ce texte, qui a gardé à travers les siècles une certaine stabilité, n'a cessé, depuis le XIV^e siècle, d'être recopié, y compris de la main de juristes mâlikites⁹ et de prédicateurs renommés. Par leur nombre, leur caractère soigné et souvent exclusif à la sainte et les actes de donation à la Grande Mosquée de la Zitouna dont plusieurs ont fait l'objet par les Beys de Tunis et les plus hauts dignitaires de l'Etat, les copies qui nous sont parvenues attestent de la grande vénération portée à la *Sayyida*¹⁰.

Une sainte en son milieu

'Ā'isha al-Mannūbiyya est, à l'image de ces saints « fous en Dieu », réfractaire à toute tentative de l'enfermer dans un récit biographique, dans une trajectoire linéaire et repérable de vie ; de surcroît, cette dernière se réduit à quelques bribes que l'hagiographe laisse parcimonieusement échapper. Née vers 1198-9, à la Manouba, village faisant partie de la ceinture de vergers et de jardins entourant la ville de Tunis, son plat-pays, de parents dont seule l'identité

4 . Sur ce type spirituel et sa réception, cf. N. Amri, *Croire au Maghreb médiéval (XIV^e-XV^e siècle). La sainteté en question*, Paris, Cerf, 2019.

5 . L'Ifrîqiya médiévale couvrait la Tunisie actuelle ainsi que tout l'Est algérien et la Tripolitaine.

6 . En référence à la Shâdhiliyya, voie soufie se réclamant d'Abû l-Hasan al-Shâdhilî (m. 1258) saint d'origine marocaine établi à Tunis puis à Alexandrie et enterré à Humaythirâ en Egypte. Sur ce maître et la voie se réclamant de lui, cf. E. Geoffroy (dir.). *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*, Paris, Maisonneuve et Larose, Espace du Temps présent, 2005 ; Ibn 'Atâ' Allâh : *La sagesse des maîtres soufis*, traduit, annoté et présenté par E. Geoffroy, Paris, Grasset, 1998.

7 . Sur son culte actuel, cf. K. Boissevain, *Sainte parmi les saints. Sayyida Mannūbiyya ou les recompositions culturelles dans la Tunisie contemporaine*, Paris, Maisonneuve et Larose et IRMC, 2006 (sur ce lien avec la Shâdhiliyya, voir le chapitre V).

8 . *Kitâb Manâqib al-Sayyida 'Ā'isha al-Mannūbiyya*, Tunis, 1925.

9 . Le Mâlikisme est l'une des quatre écoles juridiques (*madhhab*) du sunnisme, dont le fondateur est le Médinois Mâlik b. Anas (m. 795) ; rite dominant dans tout l'Occident musulman.

10 . Pour une histoire du texte et une description des différentes copies (au total 17) se trouvant à la Bibliothèque nationale de Tunis, cf. N. Amri, *La Sainte de Tunis, op. cit.*, 137-156.

nominale nous est donnée, 'Â'isha est contemporaine de la lutte que les Almohades, héritiers spirituels du Mahdî Ibn Tûmart, et ses descendants Mu'minides du Maroc, livrent, en Ifrîqiya, aux Banû Ghâniya, derniers représentants des Almoravides, réfugiés aux Iles Baléares. Son enfance et sa jeunesse sont ponctuées par les nombreuses disettes et famines que connaît le pays à l'époque, celle de 1220 ayant été particulièrement rigoureuse. La jeune femme assiste en 1229, à la naissance de l'Etat hafside et mourra dix ans avant la fin du règne d'al-Mustansir (r. 1249-1277) qui prit officiellement le titre califal et prolongea la période de paix, de sécurité et d'essor économique inaugurée par son père Abû Zakariyyâ'. Sur le plan religieux, soufisme et mâlikisme affirment de plus en plus leur présence. L'école spirituelle d'Abû Madyan (m. v. 1197-8)¹¹, cette figure emblématique du soufisme maghrébin et andalou, comptait de nombreux maîtres dans la capitale hafside où une solide culture soufie, dont on retrouve des traces dans l'hagiographie de la sainte, commençait à s'épanouir, nourrie du flux constant des hommes et des doctrines entre Orient et Occident musulmans.

Au récit de son hagiographe, 'Â'isha passe, très tôt, pour folle et s'attire les foudres et railleries de son entourage à la Manouba ; à l'âge de douze ans, elle reçoit la vision d'al-Khadir (en qui l'on reconnaît généralement la figure coranique de la sourate 18 : 65-82, l'initiateur des saints et des prophètes), qui l'aborde sous les traits d'un jeune homme et lui annonce son intention de l'épouser : « Tu es inscrite sur mes registres depuis 3000 ans », lui dit-il. La fillette prend peur. Craignant pour sa fille et afin de couper court aux ragots, son père décide de la marier, selon la coutume de l'époque, à son cousin germain ; 'Â'isha refuse. On ignore à quelle date et dans quelles circonstances elle quitte sa bourgade natale de la Manouba pour s'installer à Tunis, dans une sorte de caravansérail, à l'une des portes de la ville, Bâb al-Fallâq, dans le faubourg sud. C'est de ce côté-ci de la ville qu'Abû l-Hasan al-Shâdhilî (m. 1258), avait également élu domicile lors de son séjour tunisois, de même que nombre de ses compagnons dont certains sont cités dans l'hagiographie de la sainte, ainsi que des soufis de la voie d'Abû Madyan. L'hagiographie de 'Â'isha évoque ses retraites pieuses au Jabal Zaghuan (au Sud de Tunis sur la route la reliant à Kairouan) en compagnie notamment de son plus proche disciple 'Uthmân al-Haddâd, ses errances parmi les tombes, ou encore sa fréquentation de la mosquée du Saule

11 . Sur ce maître, voir D. Gril, « Abû Madyan » dans *The Encyclopaedia of Islam Three*, Leiden-Boston, Brill, 2016, p. 10-26.

(*masjid al-Safsâfa*), l'un des hauts-lieux du soufisme tunisois de l'époque. 'Â'isha nous est montrée vivant au milieu de ses contemporains et à l'écoute de leurs doléances. Elle ne semble pas avoir exercé d'activité économique dont on ne trouve guère de trace dans l'hagiographie et aurait vécu des dons de ses contemporains, dons qu'elle redistribuait en aumônes aux plus pauvres. Son ravissement en Dieu (*jadhb*) lui avait attiré de nombreux reproches de la part de juristes de la capitale ; parmi ces griefs, le célibat – statut peu recommandable même s'il n'était pas exceptionnel – et la fréquentation des hommes, n'étaient pas des moindres ; on tenta même de lui appliquer le châtiment de lapidation. Doit-on conclure à une insertion difficile voire longue que l'hagiographie laisse, malgré tout, deviner ? Quoi qu'il en soit, la reconnaissance de la sainte par le milieu dévot et savant de la ville, dont de nombreux représentants sont des rapporteurs d'anecdotes sur elle, ainsi que par le politique, finit par arriver et paraît avoir devancé celle des habitants de sa bourgade natale. Elle mourut septuagénaire en 1267 et fut enterrée à Tunis, dans le cimetière, disparu aujourd'hui, du Sharaf (ou encore d'al-Gurjânî), dans le faubourg de Bâb al-Manâra.

Legs marital et héritage prophétique

Dans l'hagiographie islamique, les saints « ravis » se voient attribuer des paroles paradoxales ainsi que des propos de jactance à travers lesquels se profile une expérience du divin ainsi qu'un modèle spirituel qui s'éclaire à l'aune de la doctrine de la sainteté en islam¹². Dans les *mufâkharât* qui lui sont attribuées, 'Â'isha se proclame « vicaire de Dieu », déclare tenir sa science directement de Lui, et s'enorgueillit d'avoir appris le Coran de Dieu lui-même ; dans la mystique musulmane de nombreux saints, tel Abû Yazîd al-Bistâmî (m. 874), voient le texte révélé « descendre » sur leur cœur, à l'image du Prophète, sans jamais l'avoir appris auprès d'un maître. Déjà se profile un type spirituel, celui du saint *ummî* (terme dont la polysémie dépasse la traduction minimaliste « d'illettré » à laquelle il est généralement réduit)¹³. Les dons et grâces qui lui viennent directement de Dieu, pur produit de l'amour divin, de la volonté et de l'élection divines, en font une autre Marie dont la figure coranique incarne le modèle par excellence de sainteté féminine en islam et dont 'Â'isha revendique l'héritage ; qu'il s'agisse

12 . Voir P. Lory, « Les paradoxes mystiques : l'exemple de Shiblî », in *L'Orient des dieux*, 2001, p. 61-82.

13 . Sur cette figure de sainteté, voir M. Chodiewicz, « Le saint illettré dans l'hagiographie islamique », in *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 9 | 1992, mis en ligne le 18 mars 2009, URL : <http://ccrh.revues.org/2799>.



Mausolée de *Sayyida al-Mannūbiyya* – Tunis, Tunisie
Crédit Photo : Nidhal Ben Cheikh

de Hakîm Tirmidhî (m. v. 910), de 'Attâr (m. 1221 ou 1230) ou encore d'Ibn 'Arabî, les maîtres du soufisme, suivant en cela le Prophète qui attesta de la perfection de Maryam, ont reconnu en la mère de Jésus le prototype de la sainteté la plus haute, entièrement soumise à la volonté divine, vivant sous son ombre, le cœur totalement orienté vers Dieu. 'Â'isha revendique un triple legs marial, de gratification, de purification et d'élection.

« Je suis la déléguée de Dieu sur Sa terre et dans Ses cieux

*Moi je n'ai pas reçu la voie par héritage,
mais comme un don de mon Seigneur ;
mon Seigneur m'a vue, m'a visitée et m'a prodigué
Ses dons.*

*J'ai hérité de Marie – paix sur elle – trois traits :
le premier, la parole divine : « Car Dieu gratifie
qui Il veut sans compter »¹⁴ ; le deuxième, cet
autre verset : « Ô Marie, d'où cela te vient-il ?
Cela vient de Dieu, dit-elle »¹⁵ et le troisième ce
propos de Dieu – exalté soit-Il – : « Lors les anges
dirent : « Marie, Dieu t'a élue et t'a purifiée : Il
t'a élue sur les femmes des univers »¹⁶.*

*Moi aussi, j'ai reçu trois qualités : Dieu m'a
gratifiée, m'a parlé, m'a soutenue, m'a élue et m'a
purifiée¹⁷.*

La sainte déclare, toujours sur le mode de la jactance, avoir reçu de l'Archange Mikâ'îl (l'ange préposé à la subsistance des créatures) et de Khadir, cité plusieurs fois dans l'hagiographie, un breuvage paradisiaque grâce auquel lui sont octroyées neuf vertus : science, longanimité, certitude, recueillement, humilité, bénédiction, tendresse du cœur, chasteté et préservation [du péché]. La sainte a également reçu, lors de visions, les vertus des quatre Compagnons et premiers Califes : la fidélité d'Abû Bakr (r. 632-634), l'équité de 'Umar (r. 634-644), la pudeur et la perfection de 'Uthmân (r. 644-656), la science, l'ascétisme, la gravité empreinte de longanimité (*waqâr*) et le courage de 'Alî (r. 656-661) ; il

14 . Coran 3:37.

15 . Coran 3:37.

16 . Coran 3:42.

17 . N. Amri, *La Sainte de Tunis*, p. 165-6.

s'agit de vertus archétypales dont la tradition crédite généralement ces quatre figures.

Si la sainte nie avoir reçu la Voie par héritage spirituel, dans le sens ici d'initiation, – d'ailleurs on ne lui connaît pas de maître dans la voie –, ses *Manâqib* la dotent, néanmoins, d'une généalogie spirituelle où figurent, côte à côte, les deux grands maîtres spirituels d'Iraq, Junayd (m. 910) et 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî (m. 1165), ainsi qu'Ibn al-Fârid, le célèbre poète soufi égyptien surnommé « le sultan des amoureux » (m. 1234-5) et al-Shâdhilî (m. 1258) ; autant de saints que 'A'isha a « vus », chacun l'investissant, au cours de ces visions, de sa voie et lui en transmettant la direction. L'économie du récit, renvoyant à un motif courant dans l'hagiographie, ne permet pas d'en déduire une initiation à proprement parler de la sainte par Shâdhilî, si souvent invoquée, et dont aucune trace n'a été conservée dans les hagiographies du maître. Par contre, il n'est pas impossible que la sainte ait frayé avec des compagnons du cheikh, restés à Tunis après le départ définitif de celui-ci, vers 1244, pour l'Orient.

Le « patrimoine de sainteté » de 'Â'isha ne s'arrête pas là ; en effet, son hagiographe en fait aussi une héritière des prophètes : pour chaque prophète cité (Nûh – Noé-, Adam, Shît – Seth-, Ibrâhîm, Dâwûd, Sulaymân, Mûsâ, 'Isâ – Jésus et Shu'ayb), elle revendique « la totalité de son héritage », à l'image du prophète Muhammad qui contient la totalité des types prophétiques et intègre en sa personne « les vertus spécifiques de chacun d'eux » (Chodkiewicz). La notion d'héritage prophétique n'est pas nouvelle à l'époque, on la retrouve dans un *hadîth* célèbre : « Les savants sont les héritiers des prophètes (*al-'ulamâ' warathat al-anbiyâ'*) » ; cependant, elle devient un trait marquant de l'hagiologie islamique au XIII^e siècle. Selon l'herméneutique soufie, les saints, qui sont « les savants *par* Dieu », se considèrent les véritables héritiers de la prophétie ; pour Shâdhilî « Tout prophète et tout envoyé a dans cette communauté un héritier » ; lui-même déclare avoir puisé « de dix océans, cinq adamiques et cinq spirituels » ; les premiers étant le Prophète et ses Compagnons, Abû Bakr, 'Umar, 'Uthmân et 'Alî.

Quant à son héritage à proprement parler muhammadien, 'Â'isha déclare, toujours sur le mode de la jactance, l'avoir reçu du Prophète lui-même, le Maître par excellence¹⁸ :

18 . Cf. D. Gril, « Le modèle prophétique du maître spirituel en islam », in G. Filoramo (éd.), *Maestro e Discepolo*, Brescia, Ed. Morcelliana, 2002, p. 345-360.

J'ai vu l'Envoyé de Dieu – que Dieu répande sur lui la prière et la paix – vingt-cinq fois au début, vingt-cinq fois à la fin, vingt-cinq fois dans l'état de perfection et vingt-cinq fois dans l'état de parfaite béatitude ; il s'est entretenu avec moi, il m'a parlé et m'a abreuvée de sa main ; il m'a serré la main.

*Je suis le Pôle des pôles*¹⁹.

La vision du *Rasûl* (l'Envoyé) prend ici une dimension véritablement initiatique au sens technique, voire ritualisé, du terme : le verbe, le breuvage et la poignée de main étant trois modalités de transmission de la voie et de l'initiation du novice par le maître. Apparaît aussi l'idée d'un voyage spirituel dont l'archétype reste le voyage nocturne du Prophète, et son ascension (*mi'râj*) qui le conduisit au-delà du Jujubier de la Limite (*Sidrat al-muntahâ*) « où, parmi les signes de son Seigneur, il a vu les plus grandioses » (Coran 53 :18). Un autre passage des *Manâqib* évoque également l'héritage prophétique de la sainte. La présence du Prophète, notamment de sa réalité intérieure ou encore spirituelle, est patente dès les premières expériences mystiques et chez de célèbres soufis des IX^{ème} et X^{ème} siècles, tels Bistâmî (m. 874), Tustarî (m. 896), Tirmidhî (m. v. 910) ou encore Hallâj (m. 922)²⁰ ; néanmoins, c'est surtout à partir du XIII^{ème} siècle qu'on assiste à l'élaboration d'une hagiologie centrée autour du Prophète²¹. En tout cas, l'hagiographie de Dame 'Âïsha et le modèle spirituel à l'œuvre dans ses *Manâqib*, celui du « pôle » (la plus haute dignité dans la hiérarchie ésotérique des saints en islam), témoignent de cette sainteté prophétocentrique.

'Âïsha se proclame, en effet, à plusieurs reprises « pôle des pôles » (*qutbat al-aqtâb* – on peut remarquer, au passage, la féminisation de ce vocable) et « vicaire de Dieu » (*khalîfat Allâh*) ou encore « sa déléguée » ; l'hagiographie nous livre même une scène d'intronisation à cette station de « pôle » au cours de laquelle Dame 'Âïsha reçoit d'une assemblée de saints un serment d'allégeance (*bay'a*) et est investie de la « direction spirituelle » ; s'agissant d'une femme, la

chose est loin d'être anodine. Or, chez Ibn al-Fârid, le Pôle des pôles, cet *axis mundi* autour duquel pivotent toutes les réalités existenciées et tous les pôles, et qui est envoyé comme miséricorde pour les univers, n'est autre que la Réalité muhammadienne ; la lieutenance est l'un des autres noms du *qutb* et l'une de ses fonctions essentielles. Certes, Ibn 'Arabî avait affirmé sans ambiguïté : « Il n'y a pas de qualité spirituelle qui appartienne aux hommes sans que les femmes y aient également accès. Les hommes et les femmes ont leur part de tous les degrés, y compris celui de la fonction de pôle » (*hattâ fî l-qutbiyya*)²² ; il n'en demeure pas moins que la reconnaissance à une femme de cette dignité, de la plume même d'un *imâm*, uléma et soufi, dans le Tunis du XIV^{ème} siècle, est un signe fort. L'hagiographie islamique fait des « fous en Dieu », et au-delà, des saints, les véritables « hommes » ('Âïsha est d'ailleurs qualifiée comme telle : *fa'innahâ min al-rijâl*)²³ ; il s'agit ici d'une virilité spirituelle transcendant le masculin et le féminin. On remarquera aussi la dimension eschatologique attachée à ce magistère spirituel et la fonction d'intercession et de miséricorde universelle revendiquée pour la sainte :

« Dieu m'a aimée ; Il m'a choisie ; Il m'a élue.

Il m'a parée, abreuvée et soutenue.

Dieu a fait de moi la parure des saints, le Pôle des pôles.

Je suis la cavalière des frères [en Dieu] ;

Je suis la barque des voyageurs, Dieu – exalté soit-Il – m'a donné l'arche du salut

« [...]J'ai reçu un pacte de Dieu qu'aucun des gens de mon siècle n'entrera en Enfer, à Dieu ne plaise ;

pour celui d'entre eux qui aura mérité le Feu, je dirai à Dieu :

« prends-moi à sa place ; n'en déplaise à Dieu qu'Il me déçoive ;

Je suis le Pôle du temps.

19 . N. Amri, *La Sainte de Tunis*, p. 169.

20 . Voir P. Lory, « Le modèle prophétique chez Hallâj », in N. Amri, R. Chih, D. Gril (dir.), *Le prophète de l'islam*, numéro thématique, *Archives de sciences sociales des religions*, 178, juil.-sept. 2017, p. 89-99.

21 . Voir à ce propos, Cl. Addas, *La Maison muhammadienne. Aperçus de la dévotion au Prophète en mystique musulmane*, Paris, Gallimard, 2015.

22 . Propos traduits et cités par M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints. Sainteté et prophétie dans la doctrine d'Ibn 'Arabî*, Gallimard, Paris, 1986, p. 127. Voir du même auteur, « La sainteté féminine dans l'hagiographie islamique », in Sulamî, *Femmes soufies*, Paris, Entrelacs, 2011, p. 229-251.

23 . N. Amri, *La Sainte de Tunis*, p. 242.

[...] *Dix mille saints m'ont accordé le magistère spirituel et m'ont reconnue comme étant leur pôle, me déclarant : « tu es notre pôle, nous t'agréons et te confions la direction, nous t'adressons notre serment d'allégeance.*

[...] *Je suis la vicairie de Dieu sur terre*²⁴.

« Ils errent, rendus fous par l'amour ».

Si l'on devait suivre la typologie des « ravis » établie par al-Yâfi'î (m. 1367)²⁵, 'Â'isha ferait partie de ceux qui « sont vaincus par l'ivresse, dans l'amour de la Beauté divine ainsi contemplée, et qui errent, rendus fous par l'amour, absents au monde (*ghâba 'an al-wujûd*) »²⁶. Ne confie-t-elle pas à son disciple le jour de sa mort : « Voilà soixante-dix ans que mon cœur est absent en Dieu »²⁷ ? Leur raison est voilée aux hommes par leur amour de Dieu. D'où la grande liberté qui caractérise leur relation à la fois à Dieu et aux hommes. Ils sont souvent désignés comme les *muhaddathûn*, les gens de la confiance avec Dieu, directement instruits par Lui ; ce sont des saints à la parole inspirée, prophétisant et invectivant, dévoilant le peu de foi de leurs contemporains ou la déficience de leur adoration ; de nombreuses anecdotes dont l'hagiographie de 'Â'isha est émaillée, illustrent cette idée. On a souvent évoqué leur nudité, parfois simplement de la tête, et cet état d'enfance qui les signalent à leurs contemporains ; notre sainte dont l'hagiographe évoque « la beauté, l'éclat et la grâce, d'une excellence telle que si quelqu'un la regardait, il risquait de succomber » allait-elle parfois dans les rues sans voile ? En tout cas, cette exaltation de la transfiguration de la sainte, rayonnant de beauté divine, est un thème cher à l'hagiographie ; on sait que pour Ibn 'Arabî « la femme révèle le secret du Dieu miséricordieux »²⁸. Dans l'hagiologie islamique, les « ravis » en Dieu sont protégés par le voile de la folie (*junûn*) qui n'est que leur apparence extérieure. L'hagiographe n'écrit-il pas *zâhiruhâ junûn wa bâtinuhâ [...] funûn* (« son apparence extérieure est folie, mais raffinement des états spirituels est sa réalité intérieure ») ? Dieu Se les réserve jalousement

24 . *Ibid.*, respectivement pp. 161, 163 et 170.

25 . 'Abdallâh 'Afif al-Dîn, savant, juriste et soufi (*qâdirî*) d'origine yéménite, auteur notamment de *Rawd al-rayâhîn fi hikâyât* [ou *manâqib*] *al-sâlihîn wa l-awliyâ' wa l-akâbir*, duquel est extrait ce propos, N. Amri, *Croire au Maghreb médiéval*, p. 93.

26 . *Ibid.*

27 . N. Amri, *La Sainte de Tunis*, p. 188.

28 . A. Schimmel, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam*, Paris, Cerf, 1996, p. 524-5.

comme on se réserve un serviteur, aussi sont-ils, à l'image de 'Â'isha, « ignorés parmi les créatures ».

Ivre je suis

Toute ma vie et dans ma mort.

Eperdue d'amour

Me trouveront les deux Anges

Dans la tombe

A la rencontre de mon Seigneur

Ivre je serai.

[...] *A l'océan de l'amour je me suis abreuvée*

Par la porte de la Proximité, je suis entrée

J'ai vu le Royaume

En présence de l'Aimé anéantis étaient les amoureux

Puis l'Aimé m'apparut

*A l'instant, comblée, je fus*²⁹.

Ce dernier propos n'est pas sans rappeler un aphorisme attribué à Dhû l-Nûn al-Misrî (m. 860), ce grand maître égyptien, parlant des saints : « Ils sont allés s'abreuver à l'océan de Son amour et ils y ont puisé la boisson qui désaltère »³⁰. C'est vers la vision béatifique que tout leur être est tendu, comme le suggère le propos attribué à 'Â'isha, mis en exergue à cet article, et où se profile clairement le modèle prophétique qui, entre le prophète-roi et le prophète-serviteur, choisit ce dernier³¹.

Plus près de Dieu, plus près des hommes

Pour les maîtres soufis, on l'a dit, la sainteté est l'expression la plus parfaite de l'héritage prophétique : le Prophète, après avoir reçu la révélation, est envoyé « vers la totalité des hommes » (Coran 34 : 28). A l'image du Prophète, qui n'a été suscité que comme « miséricorde pour les Univers »,

29 . N. Amri, *La sainte de Tunis*, respectivement pp. 177 et 238.

30 . R. Deladrière, *La Vie merveilleuse de Dhû l-Nûn l'Égyptien* (trad. du traité d'Ibn 'Arabî, *L'Astre éclatant des titres de gloire de Dhû l-Nûn l'Égyptien*), Paris, Albin Michel, 1995, p. 248.

31 . Voir S. Pagani, « Roi ou serviteur » ? La tentation du Prophète ou le choix d'un modèle », in *Le prophète de l'islam*, p.43-67.

le saint, d'après un propos attribué à Shâdhilî, est une « miséricorde dans les mondes ». Les pouvoirs miraculeux attribués à Sayyida al-Manûbiyya sont entièrement au service des hommes : son hagiographe relate quelques cinquante-deux prodiges *in vita et post mortem* au nombre desquels figurent : guérisons, libération de captif, pluies bénéfiques, secours dans l'indigence matérielle, protection des voyageurs et des transfuges, prédictions, restitution des facultés mentales, etc. Elle est sollicitée par des gens de toutes conditions, y compris par des savants, des juristes ou de hauts fonctionnaires. La dimension sotériologique est également très présente dans cette sainteté, l'hagiographie exaltant les pouvoirs d'intercession de la sainte à qui Dieu « donna l'arche du salut ».

Magistère et Enseignement spirituel

Les « ravis » en Dieu peuvent être aussi des maîtres spirituels, et l'hagiographe attribue à 'Â'isha des disciples dont plusieurs sont cités dans ses *Manâqib*, et plus particulièrement 'Uthmân al-Haddâd, à qui la lie un rapport à la fois maternel et d'initiation spirituelle ; le même rôle est tenu par Fâtima bt Abî l-Muthannâ, la « mère spirituelle » d'Ibn 'Arabî, auprès de ce dernier³². L'hagiographie de 'Â'isha lui attribue un certain nombre de sentences et d'exhortations à l'adresse de son disciple ; dans l'une d'elles on peut lire : « Ô 'Uthmân, ne sois pas fier, ni orgueilleux ; recherche les lieux inhabités (*al-khalâ'*) et la retraite (*al-khalwa*) car si le serviteur vide son cœur du souvenir des hommes, il le remplit par Dieu – exalté soit-Il – ; évite les assemblées de *fuqarâ'* de nos jours, car leurs réunions sont mensonge, leurs cœurs sont dépourvus d'intimité [avec Dieu] (*uns*) et de leur *dhikr* tout sentiment est absent »³³.

Conclusion

Nous avons rapidement exploré ici la figure de sainteté de 'Â'isha al-Mannûbiyya, telle qu'elle se laisse appréhender à partir de son hagiographie médiévale, si tant est que l'historien ne peut jamais saisir que des représentations du saint, y compris dans la couche primitive des témoignages³⁴. Celui que nous avons présenté ici révèle la place

éminente de la femme dans la sainteté en islam, malgré le caractère lacunaire et parcimonieux de la documentation la concernant, comparativement à celle consacrée aux saints hommes³⁵.

La légende de Sayyida al-Mannûbiyya n'a cessé depuis le XIV^{ème} siècle de se nourrir des attentes de ses dévots, de leurs besoins les plus ordinaires et de leurs aspirations les plus hautes ; elle aussi dit la « vérité » de la sainte. La croyance en l'élection de Dame 'Â'isha, en sa proximité de Dieu et en sa vertu de miséricorde, continue d'attirer vers elle visiteurs et porteurs de requêtes ; pour eux, elle reste cette échelle tendue entre ciel et terre, ce « lieu du regard de Dieu sur le monde ».

La figure du « ravi » en Dieu, pour paradoxale et « admirable » qu'elle puisse être, ne serait peut-être pas aussi « inimitable » qu'il y paraît ; celle dont le cœur est entièrement éteint à lui-même, éperdu dans la présence divine, ne nous livre-t-elle pas finalement le sens de toute quête mystique, le but de tout cheminement ? Et si c'était cela l'ultime message de son hagiographie ?

Nelly Amri est historienne et Professeur à l'Université de la Manouba de Tunis. Ses nombreux travaux portent sur l'histoire du soufisme, de la sainteté, notamment féminine, de l'hagiographie et du sentiment religieux en islam, plus particulièrement en Ifrîqiya et au Maghreb médiéval, ainsi que sur la vénération du Prophète Muhammad. Parmi ses dernières publications : Un « manuel » ifrîqiyen d'adab soufi. Paroles de sagesse de 'Abd al-Wahhâb al-Mzûghî (m. 675/1276), compagnon de Shâdhilî, Tunis, *Contraste Ed.*, 2013 ; Sîdî Abû Sa'îd al-Bâjî (1156-1231), Tunis, *Contraste Ed.*, 2015 ; Croire au Maghreb médiéval (XIV^e-XV^e siècle). La sainteté en question, Paris, Cerf, 2019. Elle a, d'autre part, dirigé avec Rachida Chih et Denis Gril, Le prophète de l'islam, numéro thématique, Archives de sciences sociales des religions, 178, juil.-sept. EHESS, Paris, 2017.

[consulté en ligne].

32 . N. Amri, « Entre Orient et Occident musulman. Retour sur la sainteté féminine en islam (I^{er}/IX^e-fin du IX^e/XV^e siècle). Modèles, formes de l'ascèse et réception », in *Figures de sainteté féminine, musulmane et chrétienne en Afrique du Nord et au Proche-Orient*, CEDIFR, Faculté des sciences religieuses, Université Saint-Joseph, Beyrouth, p. 13-86 (consultable en ligne).

32 . Cf. Ibn 'Arabî, *Les Soufis d'Andalousie*, p. 20 et 138.

33 . N. Amri, *La Sainte de Tunis*, p. 186.

34 . M. Chodkiewicz, « Le modèle prophétique de la sainteté en Islam », *Al-Masaq : Islam and the Medieval Mediterranean*, 1994

Portrait

Seyyed Hossein Nasr, un intellectuel dans le siècle

Par Daoud Riffi

Olivier cosmique, village de Skhira – Testour, nord-ouest tunisien. Crédit Photo : Nidhal Ben Cheikh

Le xx^e siècle a été qualifié de « siècle des intellectuels ». Si le mot *intellectuel* – du latin médiéval *intellectus* – est d'origine ancienne, la notion telle qu'on l'entend aujourd'hui est récente puisqu'elle remonte à l'Affaire Dreyfus¹. L'intellectuel, pour nous, c'est le « penseur engagé », sous-entendu politiquement. Le siècle dernier a ainsi vu se succéder des penseurs, souvent très médiatisés, incarnant la lutte pour telle cause, tel enjeu sociétal.

Mais ce même xx^e siècle a aussi vu l'émergence d'une autre forme d'intellectualité, parallèle en quelque sorte, et loin des feux médiatiques. Ces « autres intellectuels » ont le plus souvent évolué en marge des milieux artistiques et littéraires, en marge même des tribulations du xx^e siècle. Ce qui n'empêchera pas plusieurs d'entre eux de produire une œuvre féconde et riche. Ils ne revendiquaient pas une quelconque singularité ni ne prétendaient proposer une nouvelle philosophie pour le monde moderne. Au contraire, ils se voulaient *originaux*, au sens étymologique de conformité à l'Origine ; bien loin de leurs contemporains qui ne juraient que par le progrès à venir. Des antimodernes en somme – quoiqu'un peu différents de ceux décrits par Antoine Compagnon² –, à contre-courant d'une époque en pleine ébullition. Préoccupés par les choses de l'esprit, ils se référaient à la grande Tradition, universelle et éternelle. Leur quête les amena à l'Orient, et pour certains à l'Islam.

1 . Michel Winock, *Le Siècle des intellectuels*, Points, 2015.

2 . Antoine Compagnon, *Les Antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Folio, 2016



Qubba de Sidi Moujahid à Menzel Horr – Cap Bon, Tunisie. Crédit Photo : Nidhal Ben Cheikh

On connaît la fascination pour l'hindouisme de toute une génération d'artistes et de penseurs de la première moitié du xx^e siècle. Mais, hormis René Guénon, on connaît moins ces Européens antimodernes qui sont entrés en islam, en pleine période coloniale : d'Ivan Aguéli à Martin Lings, de Frithjof Schuon à Michel Vâlsan en passant par Titus Burckhardt. Le xx^e siècle est ainsi traversé par des penseurs aussi discrets que centraux pour le paysage intellectuel européen : les intellectuels de « *l'École traditionnelle* ». Et ils redonneront à la tradition islamique ses lettres de noblesse, y compris pour des musulmans de naissance.

C'est à cette École que se rattache Seyyed Hossein Nasr. Né à Téhéran en 1933, issu d'une illustre famille iranienne marquée du sceau de la science, il deviendra l'un des chefs de file de ce courant, et sans doute un de ses membres les plus prolifiques. Bien plus, la profondeur de sa pensée et l'ampleur de ses intérêts – philosophie, spiritualité, multiples sciences traditionnelles – font de Nasr l'incarnation

même de l'idéal universel et intellectuel porté par l'École traditionnelle.

La jeunesse de Nasr est marquée à la fois par la prégnance d'une riche tradition pluriséculaire et l'appréhension de la modernité. Sa famille est l'héritière du patrimoine culturel et spirituel persan. Savants, saints et hommes de pouvoir jalonnent le passé familial, côté maternel comme paternel. Sa famille est ainsi intimement liée à l'histoire, parfois tragique, du pays. Jusqu'au nom même des *Nasr* – « victorieux » – donné au grand-père de Hossein par le roi de Perse.

Un arrière-grand père illustre les tensions, et annonce aussi peut-être le destin de Hossein Nasr : le cheikh Fadl Allâh Nûrî (m. 1909). Savant conservateur faisant autorité dans la Perse du début xx^e siècle, il meurt pendu par ordre du régime Qadjar pour avoir refusé la politique de modernisation du pays.

Si Nasr subira lui aussi les vicissitudes des bouleversements politiques iraniens, la première partie de sa vie, celle

de sa formation intellectuelle, se passe dans une relative sérénité. Son père, Seyyed Valiallah, médecin de la famille impériale, jouera un rôle important dans l'élaboration d'un système éducatif iranien moderne, au point d'être présenté comme ministre. Son empreinte sur Hossein Nasr est déterminante. Celui-ci décrit en effet son père comme un homme rigoureux envers lui-même, érudit et intériorisé. Éthique et spiritualité caractérisent Seyyed Valiallah : rattaché à une confrérie soufie, il est pénétré de la littérature persane vantant les mérites de l'*adab* – les convenances spirituelles – ; il est même l'auteur de livres sur le sujet. La littérature ainsi que l'exemple vivant du père marqueront définitivement la vision spirituelle du jeune Hossein Nasr.

Enfant précoce et brillant, Hossein Nasr effectue sa scolarité primaire à Téhéran. Il bénéficie de la double formation des familles de notables d'alors, entre une scolarité classique à l'école et l'éducation au sein du foyer : Coran, langue arabe, littérature persane classique, mais aussi langue française (il est parfaitement francophone). L'entourage paternel – universitaires, oulémas et soufis – crée une atmosphère intellectuelle et spirituelle d'exception, qu'Hossein Nasr perçoit lui-même comme telle. De même les nombreuses discussions entre père et fils, autour de questions théologiques et philosophiques notamment, stimulent fortement le jeune Hossein. Mais son père, victime d'un accident, montre les signes d'une mort imminente. La famille décide alors d'envoyer le jeune Hossein aux États-Unis, grâce à un oncle consul à New York, afin de le préserver d'assister à la mort de son père, auquel il est tant attaché. C'est donc âgé d'à peine 13 ans que Hossein devient orphelin de père, expatrié en terre américaine où il achèvera sa scolarité et son cursus étudiant.

Les dons intellectuels et les capacités mémorielles de Nasr se confirmeront aux États-Unis, malgré le choc du changement complet de culture. Il doit y apprendre langue, histoire et culture américaines dont il ne connaît rien, ce qui ne l'empêchera cependant pas de briller. Il sort ainsi diplômé à la fois de Harvard (géologie) – où il enseigne dès l'âge de 25 ans – et de la prestigieuse Université de Cambridge (physique), le MIT³ (y devenant le premier Iranien diplômé). Très vite on retrouve le « style » de Nasr, puisque le jeune étudiant conjugue des intérêts variés avec une capacité à exceller dans toutes les disciplines abordées. En effet, d'abord orienté vers les sciences de la nature il se tourne très vite, en parallèle, vers la littérature arabe, la philoso-

phie et la métaphysique. Doué pour les langues, il étudie et maîtrise grec, latin, allemand, espagnol et italien – en plus du persan, du français et de l'arabe. C'est ainsi qu'il deviendra un auteur aussi prolifique – une cinquantaine de livres et plus de 500 articles – que varié : son œuvre couvre tant l'histoire des sciences que le soufisme, l'étude des métaphysiques des grandes religions que la philosophie.

Après Harvard, Nasr regagne l'Iran en 1958. Sa stature intellectuelle lui ouvre les portes des plus hautes fonctions universitaires, et sa carrière de professeur de philosophie islamique prend toute son envergure. Président de l'Université de Téhéran – où il dirige de près les travaux du futur grand islamologue américain William Chittick⁴ – et de l'Académie Impériale iranienne de philosophie, il est une figure académique incontournable en philosophie, soufisme et histoire des sciences. Parallèlement, Nasr entame, dès 1958, des études en sciences islamiques auprès de maîtres iraniens traditionnels, bouclant ainsi son double cursus, académique et traditionnel, ce qui donnera à ses écrits toute leur maîtrise et profondeur.

Mais la vie politique iranienne rattrape le brillant professeur. La Révolution iranienne (1979) qui, sous couvert de retour à la tradition, n'est qu'un cheval de Troie de la modernité selon Nasr, contraint ce dernier à l'exil, définitif celui-là. On ne lui pardonne pas ses hautes fonctions universitaires ni son amitié, de tradition familiale, avec la famille impériale : menacé de mort, il est contraint d'abandonner tous ses biens (dont son immense bibliothèque), pour retourner en Occident. Il enseigne alors à l'Université d'Édimbourg, puis à l'Université Georges Washington à partir de 1984. Durant toute cette période il entretient des relations fécondes avec des figures intellectuelles majeures, en Iran (H. Tabataba'i) comme en Occident (H. Corbin, T. Burckhardt, T. Isuzu).

Pourquoi être ainsi passé des sciences de la nature à la métaphysique et la philosophie ? Derrière l'apparent paradoxe – apparent car, chez Aristote, la *métaphysique* est bien ce qui vient *après* (*meta*) la physique – se lit toute la quête intellectuelle de Nasr.

De fait son intérêt pour la nature était celui du chercheur qui veut découvrir les vérités cachées dans la création. Mais très tôt, dès la deuxième année, se produit un choc, au cours d'une discussion privée avec Bertrand Russell. Le brillant philosophe et mathématicien anglais explique en effet à Nasr et ses six condisciples que la physique est incapable d'aller au cœur des choses, ne pouvant seulement qu'ouvrir

3 . Massachusetts Institute of Technology

4 . W. Chittick, *La Doctrine soufie de Rûmî*, éditions Tasnîm, 2019, p. 5.

une porte vers les structures mathématiques sous-jacentes. L'effet est immédiat chez Nasr, produisant une crise intérieure profonde. Être physicien ne l'intéresse plus : il veut devenir métaphysicien. Il songe même à tout abandonner : partir seul sur une île dans le Pacifique, loin du monde moderne, afin d'atteindre *al-yaqîn*, cette certitude intérieure aux sources de l'intelligence véritable. Mais la mémoire du père le retient : il lui avait appris « *la règle selon laquelle on doit achever ce que l'on a commencé* »⁵. Par unique piété filiale il poursuit donc son cursus jusqu'au doctorat. Mais, providentiellement, sa quête trouvera réponse au sein même du MIT : par son professeur de philosophie, Georgio De Santillana. Alors que Nasr s'ouvre à lui du choc causé par Russell, De Santillana lui propose d'assister à un séminaire sur l'œuvre du métaphysicien René Guénon.

Commence alors pour Nasr l'aventure proprement intellectuelle de sa vie, puisqu'elle engagera la totalité de son être. Avec Guénon, un monde s'ouvre à lui : celui de l'École traditionnelle. Celle-ci réhabilite brillamment l'enseignement des religions, notamment leurs doctrines métaphysiques communes. En plein siècle matérialiste, cette École offre à Nasr les clefs pour se réaliser, malgré l'hostilité au spirituel du monde moderne.

Nasr rencontre alors la veuve d'un autre métaphysicien majeur, ami de Guénon : Ananda Coomaraswamy (m. 1947). Nasr devient si proche de sa veuve qu'il réalise à sa demande le premier catalogue scientifique des écrits du défunt mari. Pendant près de cinq ans il s'occupe de l'imposante bibliothèque de Coomaraswamy, dévorant toute la littérature de l'École traditionnelle.

Mais pour être effective, l'entrée dans le monde clos de cette École ne pouvait se limiter aux seules lectures, même de livres précieux. La voie spirituelle à laquelle aspirait Nasr impliquait la conjugaison d'une doctrine (ensemble de connaissances héritées) à une méthode (ensembles de pratiques initiatiques) : c'est ce que propose une Voie soufie (*tariqa*). C'est Frithjof Schuon (m. 1998), qui l'initiera à cette Voie, au sein de la *tariqa* Shâdhiliyya. Schuon fut le représentant en France de la *tariqa* du Cheikh algérien al-'Alawî (m. 1934), avant de fonder sa propre branche de la *tariqa* peu après la mort de ce dernier. Le caractère précieux de cette

Voie, pour Nasr est qu'elle hérite donc à la fois du soufisme classique de type shâdhilite et de l'École traditionnelle : double héritage indissociable aux yeux de Nasr, qui voit en al-'Alawî et Schuon ses deux références majeures. C'est dans la perspective propre à cette *tariqa*, en quête du *yaqîn*, qu'il faut comprendre le retour de Nasr en Iran en 1958, une fois diplômé d'Harvard, pour y étudier les sciences islamiques avec d'authentiques maîtres.

De cette double formation (universitaire et traditionnelle) va naître l'œuvre de Nasr, dont on ne peut rendre compte de la richesse ici. Relevons-en les grands axes : sa présentation de l'Islam en tant que tradition globale ; son étude des doctrines islamiques ; sa vision universaliste comme réponse aux bouleversements modernes.

Le lectorat de Nasr est aussi bien occidental (présentation de l'Islam classique), qu'oriental (rappel du bien-fondé de la Tradition). Ses études offrent ainsi un panorama complet de l'Islam, des points de vue théologiques et civilisationnels. Plusieurs de ses livres sont d'incontournables références islamologiques : *L'Islam, perspectives et réalité*⁶, *L'Islam traditionnel face au monde moderne*⁷, ou encore *Heart of Islam*⁸, présentent à la fois l'histoire, les courants intellectuels et la perspective de la civilisation islamique. Il est aussi un des rares auteurs, avec son ami Titus Burckhardt (autre auteur majeur de la *tariqa* de Schuon), à mettre en relation la doctrine islamique et ses fruits civilisationnels, notamment dans l'art et l'urbanisme. Il montre comment l'Islam pense une société toute entière, en projetant dans le culturel une vérité doctrinale préalable⁹, donnant naissance à une civilisation bien caractéristique.

Dans le même sens Nasr va montrer, malgré le scientisme dominant d'alors, que l'âge d'or des sciences en terre d'Islam n'est pas celui d'une « science sans conscience ». Dans *Sciences et savoir en Islam*¹⁰, et dans *La Connaissance et le Sacré*¹¹, il convoque son savoir encyclopédique pour présenter le patrimoine scientifique et philosophique de l'Islam, montrant son actualité et son universalité.

6 . Buchet/Chastel, 1991. Réédition parue en décembre 2019 (Éditions Tasnîm).

7 . L'Âge d'Homme, 1993.

8 . À paraître aux éditions Tasnîm sous le titre *Cœur de l'Islam*.

9 . Voir notamment la partie 3 de *L'Islam traditionnel*, *op. cit.*

10 . Sindbad, 1979.

11 . L'Âge d'Homme, 1999.

5 . Rami Jahanbegloo, *In the Search of Sacred. A Conversation with Seyyed Hossein Nasr*, Praeger, 2010, p. 44.



Qubba de Sidi Salem à Menzel Temime – Cap Bon, Tunisie. Crédit Photo : Nidhal Ben Cheikh

L'apport de Nasr à la connaissance du chiisme, du soufisme, et de la philosophie islamique est également essentiel, tant par ses éditions et traductions de textes arabophones/persanophones que par ses essais. Il fut un proche collaborateur d'Henry Corbin avec qui il a travaillé des années durant, malgré leurs divergences doctrinales. De leur relation naîtront des travaux essentiels sur la pensée islamique de langue persane ainsi que sur le chiisme.

Enfin, la profondeur spirituelle de l'islam – le soufisme – est essentiel aux yeux de Nasr, nous l'avons dit ; c'est le cœur même de sa démarche intellectuelle. Puisant dans les textes qu'il a contribué à faire connaître comme dans la doctrine et la méthode de sa *tarîqa*, Nasr a parcouru toute sa vie le chemin de la Connaissance intérieure. Car telle est la véritable définition de *l'intellectuel* selon Nasr et son École, conforme à son étymologie et à l'esprit du Moyen Âge : l'intellectuel est celui qui a retrouvé en lui la connaissance propre à l'Esprit, *l'intellectus* médiéval, dont le centre est le cœur spirituel. Le savoir véritable est donc affaire de cœur, non de mental, et fruit d'une ascèse intérieure. De ses dizaines d'années dans la Voie, Nasr tirera un livre essentiel sur le soufisme, fruit de son érudition comme de son vécu intime : *Le Jardin de la Vérité*¹².

Mais sa défense vigoureuse de l'islam traditionnel va de pair avec un élément précieux aujourd'hui : l'universa-

lisme. Héritier de Guénon et de Schuon, Nasr pense l'islam dans la Tradition universelle, et il revivifie le patrimoine islamique en montrant sa correspondance avec le patrimoine traditionnel de l'humanité. Il pose ainsi les principes islamiques d'une unité transcendante des religions¹³, véritable fondement d'une coexistence pacifique qu'il a toujours souhaitée.

Intellectualité, spiritualité, universalité : la vie et l'œuvre de Seyyed Hossein Nasr offrent plus que jamais des clefs pertinentes pour notre époque si troublée.

Daoud Riffi est professeur agrégé, chercheur en histoire et éditeur (éditions Tasnîm). Son travail porte sur l'histoire intellectuelle du monde arabe contemporain (18e-20e siècle), notamment dans trois domaines : le soufisme au Maghreb et en Europe à la fin du 19e siècle et au début du 20e ; le salafisme et ses courants ; le milieu intellectuel colonial.

Avec les éditions Tasnîm, il propose au lectorat francophone certaines des œuvres majeures du patrimoine spirituel et intellectuel de l'islam, dont les livres de Seyyed Hossein Nasr.

13 . Selon la formule de F. Schuon. Cf. son livre *De l'Unité transcendante des religions*, Gallimard, 1948.

12 . Éditions Tasnîm, 2018.

Témoignage

Vivre et laisser vivre Par Linda

Olivier cosmique, village de Skhira – Testour, nord-ouest tunisien.
Crédit Photo : Nidhal Ben Cheikh

« Je suis très impressionné par ton engagement envers Dieu. »

C'est le message vocal que mon père a laissé sur mon téléphone aujourd'hui. Ces derniers temps, nous avons beaucoup échangé via WhatsApp au sujet de mon entrée en islam, il y a deux ans. Oui, cela fait deux ans qu'une évidence spirituelle, scintillante comme une étoile, s'est imposée à moi. Après avoir lu de nombreux livres et écouté moult conférences sur ce qu'est l'islam en son centre le plus pur et le plus lumineux, mon cœur tout entier chantait à mes cellules, mon sang, ma chair et mon âme de me soumettre amoureusement à Mon Adoré en embrassant l'islam.

Je me souviens avec émotion. Il y a deux ans, je traversais le souk de Marrakech pour me rendre à la mosquée, toute de rose vêtue, avec mon amie marocaine qui ne me lâchait pas la main. Nadia ! Elle est le témoin de ma conversion, elle est celle vers qui je suis arrivée en courant un jour d'hiver à Lausanne avec ces mots exaltés :

– Je veux entrer en islam, tout entière, aide-moi, accompagne-moi !

La beauté de ses grands yeux noisette qui se mirent à briller ne me quittera jamais.

– *Yallah habibtî* ! On y va ! Mais je t'emmène à Marrakech, on ne va pas faire ça ici, on va le faire avec le soleil, la fête et la joie ! »

À mon retour en Suisse, ma famille a respecté mon choix spirituel malgré la crise que traversait le monde musulman. Elle s'est montrée respectueuse certes, mais pas curieuse du tout. Comme si elle n'osait pas savoir ce qui m'avait poussée vers une reli-

gion qui semblait trop éloignée de son identité scandinave. J'ai ressenti le besoin d'expliquer que choisir l'islam comme véhicule spirituel ne signifiait pas que j'épousais la culture du monde arabe, mais je voyais bien que la possibilité d'être à la fois musulmane et suédoise la dépassait. Pour ma famille, comme pour tant d'autres musulmans et non-musulmans, l'islam appartient aux Arabes seuls. Elle fut à la fois soulagée que je ne porte pas le voile et inquiète que je jeûne durant le mois de Ramadan. Mais aucune question. On m'a laissée tranquille.

Vivre et laisser vivre est propre aux gens du Nord, et je suis reconnaissante pour ce calme auquel j'ai eu droit. Car dans ce calme, avec la lenteur de la tortue, j'ai pu infuser ma soumission envers Mon Adoré dans les battements de mon cœur. Ce processus de dégustation, de pénétration, d'inspiration, d'anéantissement et de floraison en Lui m'aura pris presque deux ans. Il fut accompagné de moments de béatitude, de peur, de joie, de vide, de prise de conscience, de remise en question, de lumière et de perte de repères.

Et depuis quelques jours, mon père cherche enfin à comprendre les raisons qui m'ont poussée vers ce chemin.

Mon expérience religieuse trouve son secret dans la fraîcheur de l'enfance : lorsque je reste dans mon innocence, mes yeux s'ouvrent à Son monde et mon cœur inspire Sa mélodie. C'est cette liberté incommensurable qui me plaît en islam : chacun se soumet à sa façon et personne ne s'interpose entre Dieu et Son croyant.

C'est à huit ans, dans le cadre de mes cours de ballet, que j'ai goûté pour la toute première fois au monde mystique de l'Orient. Quelque chose d'indéfinissable m'habitait lorsque j'enfilais mon costume de sultane afin qu'on y fasse les retouches nécessaires pour le grand spectacle de fin d'année. Le pantalon bouffant, la tunique brodée, la large ceinture dorée et le petit voile transparent posé sous mon nez me donnaient une sensation indescriptible de profondeur, de douceur, de volupté et de prestige qu'accompagnait une humilité intérieure surprenante. Je me regardais dans la glace et ne voyais pas le contraste entre mes cheveux blond polaire et ma tenue levantine. J'étais comme bercée par la promesse d'une rencontre. Rencontre improbable certes et totalement insoupçonnable à ce stade de ma vie, mais à huit ans, je pressentais que ce costume de sultane, cette danse réalisée dans un décor oriental étaient un message d'amour murmuré par mon ange. Le fond de la scène bleu nuit était illuminé par la lune et les étoiles

en carton brillant. Une mosquée dorée, des palmiers et des maisons carrées aux portes arrondies en forme de serrures étaient plaqués contre la nuit. Je regardais ce décor, et me perdais dans un désir de le vivre réellement.

Une main posée sur mon épaule me sortit de ma rêverie. C'était Neila, la secrétaire de l'école de danse, qui me demandait si mes retouches avaient été faites. Sa chaleur tunisienne m'enveloppa. Je hochai la tête en signe d'approbation. Elle me demanda si j'aimais ce décor.

– Oui.

– Qu'aimes-tu particulièrement Rosalie ?

– Les étoiles.

– Évidemment... Tu es la petite *Nejma*¹ de ce ballet, tu es une étoile !

Je n'avais pas encore l'âge de remercier naturellement quand on me complimentait, alors je poursuivis.

– Et pourquoi le toit arrondi a-t-il trois boules à son sommet ?

– C'est le toit de la mosquée, *habibtî*, l'église des musulmans. Là, nous nous prosternons devant Dieu, devant Allah. Quand j'étais petite, mon père me disait que ces trois boules représentent le monde céleste, le monde intermédiaire et le monde terrestre. Ce symbole nous rappelle que nous ne sommes que de passage dans ce monde.

Neila² me captivait, me nourrissait. Elle me parlait un langage que je comprenais. Je devinais qu'elle me parlait du même Dieu que celui de ma grand-mère, une amoureuse du Divin et de Ses anges. J'imaginai Neila prier dans sa mosquée. Je ne comprenais pas le mot « prosterner » mais je pressentais que cela voulait dire « se faire tout petit devant Dieu » tant sa voix s'adoucissait en me l'expliquant. Ce petit épisode fut mon introduction à l'islam, mais je ne le savais pas encore.

J'ai grandi dans une famille non-croyante dont tous les membres étaient athées, sauf ma grand-mère. Son prénom était à lui seul une invitation : Annastina. Elle savait très affectueusement me transmettre son amour pour Celui qui

1 . *Nejma* signifie étoile en arabe ; c'est le prénom arabe que j'ai choisi lors de mon entrée en islam.

2 . J'appris plus tard que *Neila* signifie en arabe « la faveur, la grâce, le don »

a tant soufflé Sa lumière dans mon cœur lorsque l'obscurité assombrissait mes jours. Elle savait me transmettre le plaisir des bonnes manières qui rendent nos vies lyriques et délicates ainsi que la joie de prier le soir avant de m'endormir. Elle aimait le beau. Après avoir allumé quelques bougies, nous prononcions ensemble cette petite prière suédoise dont la traduction donne à peu près ceci :

« Dieu qui garde précieusement les enfants, assure-moi, petite comme je suis, que peu importe où je me tourne dans ce monde, la chance restera entre mes mains. La chance vient et la chance s'en va, mais celle que Dieu aime, la chance aura. Dieu, bénis ceux que j'aime et les autres aussi. Amen ».

À chaque fois que je la récitais avec toute la sincérité de mon cœur, je ressentais son bienfait.

Un jour, alors que nous étions toutes deux assises dans son jardin en fleur, je lui ai posé une question d'enfant et sa réponse a allumé en moi un feu d'artifice divin.

- Grand-mère, crois-tu pour de vrai en Dieu ?
- Oui, puisque tu existes.

Aujourd'hui, cette parole me porte et me berce encore. Elle est la plus belle des déclarations d'amour en Dieu. Elle est ce que j'ai entendu de plus intelligent et de plus concret au sujet du Divin. Avec ces mots, j'ai commencé à observer le monde qui m'entourait. J'étais une enfant consciente que la face de Dieu se cachait en toutes choses, et parfois de manière inattendue. Je comprenais que Son mystère dépassait de loin tout ce que je pouvais appréhender. Cette conscience me déposait tranquillement à ma juste place, et me rassurait. Je voyais aussi que Dieu s'exprimait à travers ce qu'Il choisissait. Je discernais que les bondieuseries pratiquées par certains religieux n'avaient rien de comparable à l'expérience religieuse dans son essence la plus pure. Ma grand-mère avait planté une graine dans mon cœur. Elle m'a subtilement montré une direction, puis a laissé faire les choses. Alors, j'ai appris silencieusement.

Et tout naturellement, j'ai cheminé sur ma petite route spirituelle, sans en connaître la destination. Je n'avais ni maître, ni guide, ni école, ni discipline. J'étais libre de découvrir, de goûter, de m'éloigner pour revenir, de recevoir la sagesse là où elle voulait bien pousser et fleurir.

L'année de mes dix-huit ans, je suis partie m'installer à Paris. Je me suis retrouvée entourée de musulmans qui me disaient combien mes pensées, mes songes, mes idées,

mes manières, mes comportements étaient islamiques et ils riaient en me disant que j'étais une musulmane qui s'ignorait. J'ai adoré graviter dans leur énergie libanaise si festive et joyeuse ! Ils étaient à mes yeux les gens de la gratitude, car ils remerciaient Dieu à tout propos et cela m'apaisait instantanément. J'ai commencé à le faire aussi, en silence, dans mon cœur.

J'habitais un petit studio dans un quartier tranquille. Le soir, je travaillais dans un bar qui s'appelait *Le Cactus* et, la journée, j'œuvrais pour réaliser mon souhait de devenir comédienne. En face de l'entrée de mon petit chez moi, il y avait une fruiterie. Je n'avais jamais entendu ce terme avant de découvrir le magasin d'une charmante dame au doux prénom de Basmala³. Ses fruits et légumes étaient rangés par couleurs et les parfums qui s'en dégageaient étaient paradisiaques. J'adorais son prénom car il me rappelait cette chanson d'amour qui dit : *Besame, besame mucho, como si fuera ésta noche la última vez ... Basmala, Besame*, c'était bonnet blanc, blanc bonnet dans mes oreilles non arabo-hispanico-phones. Et comme son prénom faisait résonner l'amour en moi, je passais beaucoup de temps avec cette commerçante de soixante-quinze ans, originaire de Syrie.

Basmala et moi, ce fut au départ une histoire de café. Lorsque je me suis installée dans mon nouveau quartier, je suis allée me présenter aux commerçants de ma rue, et en bons Parisiens, ils s'en moquèrent comme de l'an quarante. Mon père m'avait pourtant appris que tisser un réseau de bonnes relations autour de soi est important car on ne sait jamais quand on aura besoin de frapper à la porte d'à côté pour un « Pouvez-vous m'aider ? ». Ce « Pouvez-vous m'aider ? » arriva bien plus vite que prévu. Le troisième matin de mon emménagement, je constatai avec panique que je n'avais plus de café. Et le café est ma vilaine addiction matinale. Je regardai par la fenêtre et vis la petite dame de la fruiterie qui faisait glisser le grillage de sa porte. Je dévalai les cinq étages et me plantai devant Basmala, les pieds nus, les cheveux plein de nœuds dans un vieux tee-shirt trop grand qui faisait office de chemise de nuit.

- Bonjour Madame, excusez-moi de vous déranger si tôt. Je suis Rosalie... Je sais que vous ne vendez que des fruits et des légumes, mais peut-être que le café entre

3 . *Basmala* désigne en arabe la formule *Bismillah*, qui signifie « Au nom de Dieu ». Le musulman la prononce pour initier les actes de sa vie quotidienne afin de les sacrifier (pour prier, manger, entrer dans un lieu ...). Ce mot est rarement donné en tant que prénom.

dans cette catégorie ? C'est un fruit après tout le café, non ?

Basmala se mit à rire à gorge déployée et m'embrassa sur le front. Ce fut toute la chaleur de Neila, la secrétaire de l'école de danse, qui m'enveloppa à nouveau.

– Tu n'as plus de café à la maison, n'est-ce pas ? J'ai une cafetière au fond de la boutique, viens manger des mangues avec moi. Nous ferons connaissance.

– Comment vous appelez-vous ?

– Basmala... Je m'appelle Basmala.

– Basmala... C'est joli ! C'est doux à prononcer.

– De quelle origine es-tu ? Je n'arrive pas cerner ton petit accent.

– Maman est finlandaise, Papa suédois, mais il a grandi en Afrique du Sud, et j'habite à Genève, mais j'ai fait mon école en anglais.

– Ah voilà, tu es passée au shaker culturel, un peu comme moi.

– Basmala, comment vous remercier ? Votre café est une merveille... D'où viennent ces mangues ? La mangue est mon fruit préféré.

– Le café vient d'Ethiopie et les mangues du Mali. Moi aussi, j'adore les mangues, mais mon fruit préféré reste la datte.

– La datte ? Je pense bien n'en avoir jamais goûté !

Basmala me regarda avec la plus grande des suspensions, puis elle se leva avec un peu de difficulté pour aller prendre une branche pleine de fruits ressemblant à des grands raisins secs. Ses yeux semblaient chercher une datte en particulier. Après l'avoir trouvée, Basmala me la tendit. Je ne savais pas à quoi m'attendre. Alors, je croquai un morceau et tombai sur un noyau. Je rectifiai ma façon de croquer et lorsque j'eus en bouche cette chaire onctueuse, sucrée et gorgée de soleil et de ciel bleu, je fermai les yeux de plaisir et mâchai lentement. La datte me colla aux dents comme du caramel, mais tout en douceur. Basmala me regarda les yeux brillant de bonheur.



Crédit Photo : Nidhal Ben Cheikh

Et mon chemin spirituel s'est déroulé comme cette rencontre avec Basmala. Tout semblait déjà écrit et je n'ai fait que suivre le fil doré découvert à mes pieds. De rencontre en rencontre, de situation en situation, de faux pas en faux pas, de sourire en sourire, d'intimité en intimité, de victoire en victoire et de larme en larme, j'ai avancé. Chaque petit bout de vie, m'a rapprochée de Dieu. Je ne me suis pas seulement « rapprochée » de Lui, je me suis « liée » à Lui. D'où cette foi provenait-elle ? Je ne saurais l'expliquer. Elle n'a fait que s'intensifier en moi, au point qu'aujourd'hui, Mon Adoré est mon meilleur et plus intime ami, Il est mon père et ma mère, ma paix et ma joie, mon centre et ma circonférence.

Mon père m'écoute témoigner de ma foi, et ce qu'il découvre le laisse sans voix. Aujourd'hui je réalise que c'est grâce à son courage et son discernement que j'ai pu cheminer en paix vers l'islam. Je le remercie pour cette preuve d'amour et l'aime en retour.



Ton compagnon

*Être une poussière dans le rayon illuminant cette nuit-là les palais de Bosra
Et sur tes lèvres rien qu'une goutte du lait de Halima*

*Être l'écorce d'une baguette que tu tenais au pâturage
Et une touffe d'herbe que broutaient tes brebis*

*Être le plus petit cristal de la neige divine qui lava ton cœur
Et un flocon de laine cardé filé tissé pour te vêtir*

*Être une corde entourant un ballot dans la caravane de ton oncle
Et un peu de vapeur dans le nuage qui l'ombrageait*

*Être un moucheron dans la fraîcheur de l'arbre qui s'inclina sur toi
Et la grossière étoffe du froc de Bahira quand il t'accola*

*Être sous ta semelle un peu de brique friable dans une ruelle de La Mecque
Et seulement un clou dans la porte de ta demeure*

*Être dans la grotte de Hira une pierre tremblante à la présence de l'Archange
Et le bord du manteau dont te couvrit ta noble épouse*

*Être un seul crin de la robe de Buraq la Magnifique
Et sous son sabot une étincelle au rocher de Jérusalem*

*Être un nuage fuyant le dard des gardiens du ciel
Et avoir juste désiré te voir passer et t'élever*

*Être un cil de la chamelle qui t'éloignait de la vallée de Bakka
Et le sable que soulevait son trot*

*Être la crête de la dune où se posait ton regard
Et une larme à la paupière de ton unique compagnon*

*Être une plume de la colombe qui nichait devant ton abri
Et une goutte de rosée dans la toile de l'araignée*

*Être la première palme de Yathrib qui t'ombragea
Et ta première gorgée d'eau à l'accueil de l'oasis*



Vol de flamants au-dessus de la lagune de Tazerka – Cap Bon, Tunisie.

Crédit Photo : Nidhal Ben Cheikh

*Être une fourmi sur le chemin qu'emprunta ta blanche monture
Et un brin de paille sur le sol où elle baraquait*

*Être une écaille du stipe qui soutenait ton toit
Et une tige de la natte que foulaient tes pieds nus*

*Être le balai en fibre de palmier dont Fidda frottait ton seuil
Et la buée au flanc de la jarre qui filtrait ton eau*

*Être à Badr un pan de la tente qui t'abritait
Et à Ohod un fil du tissu qui te pansa*

*Être dans ta dextre la poignée de ton sabre
Et une pelletée de la terre du Fossé*

*Être le bout du doigt de ton barbier effleurant la beauté de ta face
Et un gravier roulant sous les pas de Juljul*

*Être un brin du siwak qui passait dans ta bouche sanctifiée
Et un fil de ta salive quand tu récitais la Parole*

*Être un pétale de fleur séchée pris dans la frange de ton pagne
Et une graine ailée que le vent emmêle à ta chevelure*

*Être un seul grain de sable logé entre tes orteils
Et sur toi glissant puis s'évaporant une goutte de pluie*

*Être n'importe quoi n'importe où n'importe
Mais inanimé et anonyme ton compagnon*

*N'être qu'un seul battement de cœur pour toi
N'être rien ...*

Amina Gril

Ce poème et les suivants sont tirés de *Diwan*, d'Amina Gril, édité chez Tawbad, Tunis-Carthage, 2016. Pour Amina Gril, la poésie est le mode d'expression le plus synthétique et symbolique. Elle essaie à partir d'une émotion, d'un regard, d'un mot, d'un récit, du sens intérieur d'une doctrine, de cerner au plus près l'expression de ce que tout cela lui inspire.

Wird¹

*Nous nous abreuons au subha²
Comme troupeaux à l'abreuvoir
Soir et matin menés à boire
Soir et matin égrainant le wird
Entre nos doigts roulent les perles
Comme gouttes sur leurs museaux
Comme troupeaux sommes assoiffés
Tout le jour broutant le monde
Au tasbih³ nous désaltérons
Comme le bétail à l'aiguiers
Par cent pardons nous purifions
Comme les bêtes dans la mare
Cent fois redisons le salut
Sur la meilleure des créatures
La chamelle qu'il menait boire
Nous aurions aimé qu'il nous mène
Perdons nous au lâ ilâha illa'llah⁴
Egarée tu seras préférée brebis
Et ramenée à l'Unique source
Nous nous abreuons au subha
Comme troupeaux à l'abreuvoir
Soir et matin menés à boire*

Amina Gril

1 . Litanies que l'adepte d'une voie soufie récite généralement soir et matin et comprenant diverses formules auxquelles la suite du poème fait allusion ; le mot *wird* est de même racine que le verbe arabe *warada* qui signifie se rendre à l'abreuvoir.

2 . Le chapelet lui-même.

3 . Même sens.

4 . Pas de dieu si ce n'est Dieu.

Point

La Parole¹ entière dans l'Ouverture²

L'Ouverture dans la Basmala³

La Basmala dans le Bâ

Le Bâ dans son point⁴

Sans longueur ni largeur

Sans épaisseur

Sans surface

Point de rencontre

Résorbé en Toi

Amina Gril

1 . Le Coran

2 . La première sourate du Coran.

3 . Nom de la formule *bismi 'Ulâhi l-rahmâni l-rahîm* : "Au Nom de Dieu le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux" par laquelle s'ouvre presque toutes les sourates du Coran et bien sûr la première dite de "l'Ouverture".

4 . La lettre bâ comporte un point en dessous.



CONSCIENCE SOUFIE

14 avenue de l'opéra, 75001 PARIS
<https://consciencessoufie.com>
consciencessoufiefrance@gmail.com
info@consciencessoufie.com

Photo de couverture
*Qubba de Sidi Moujahid à Menzel Horr
Cap Bon, Tunisie.*

Crédit Photo : Nidhal Ben Cheikh